إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

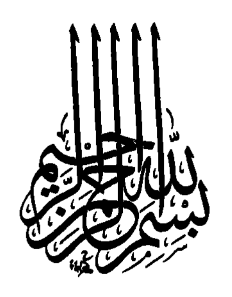
بكلية الشريعة بالرياض ـ قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الخامس

دار العاصمة

للنشر والتوزيع



الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤





المجلد الخامس

ويشتمل على:

● تقاسيم الكلام والأسماء:

* مبدأ اللغات.
* ثبوت اللغة قياساً.
* الحـقـيـقـة.
* المـجـاز.
* الأسماء العرفية والشرعية.
* الـنـص.
* الـظـاهـر.
* المـجـمـل.
* الـبـيـان.
* الأوامـر.
* النـواهـي.

تقاسيم الكلام والأسماء

قوله: (باب في تقاسيم الكلام والأسماء).

ش: **أقول**: لما فرغ من الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، شرع في بيان كيفية الاستفادة من الأدلة النقلية، وهما: الكتاب والسنة، أي: كيف يقتبس المجتهد الأحكام من مداركها.

فبدأ بذكر كيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع، وهذا يشمل المجمل والمبين، والظاهر والمؤول، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد.

لكنه قبل ذكر هذه الموضوعات بالتفصيل، بيَّن لنا أموراً لا بد لطالب العلم من معرفتها، مثل: «مبدأ اللغات»، و «هل اللغة تثبت قياساً»، و «الأسماء الوضعية»، و «العرفية»، و «الشرعية»، و «المجاز».

تنبيه: هذا الموضوع ينبغي تقديمه في أول الكتاب، وذكره بعد تعريف أصول الفقه؛ لأنه كالمدخل إليه من جهة أنه أحد الأمور التي استمد منها مادته، وهي: علم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية.

فمعرفة أصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة؛ لورود الكتاب والسنة بها، فلا يمكن لأي شخص لا يعرف اللغة العربية أن يستنبط حكماً شرعياً من الكتاب أو السنة.

* * *

مبدأ اللغات: هل هي توقيفية أو اصطلاحية؟

قوله: (**اختلف في مبدأ اللغات**).

ش: **أقول**: اعلم أن ما وضع من الألفاظ الدالة على معانيها هل هو لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه أو لا؟

فذهب بعضهم إلى ذلك، واحتجوا بقولهم: إنه لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية لما كان اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ أولى من غيره.

وهذا ليس بصحيح، وذلك لأنا نعلم أن الواضع في ابتداء الوضع لو وضع لفظ «الوجود» على «العدم» أو بالعكس، كل ضد على مقابله لما كان ممتنعاً.

وقد ورد ذلك فلفظ «الجون» وضع للأسود والأبيض، وكذا لفظ «القرء» وضع للحيض والطهر.

وكذا لفظ «الجلل» للكبير والصغير، ونحوه لَما ذكرناه في المقدمة المنطقية في أول الكتاب.

ومعروف أن الاسم الواحد لا يكون مناسباً بطبعه لشيء ولضده، وحيث خصص الواضع بعض الألفاظ ببعض المدلولات إنما كان ذلك نظراً إلى الإرادة المخصصة كان الواضع هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ أو المخلوق إما لغرض أو لغير غرض.

وإذا ثبت بطلان المناسبة الطبيعية، وظهر أن مستند تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري فقد اختلف الأصوليون في ذلك على مذاهب، هي كما يلي:

* * *

المذهب الأول

قوله: (فذهب قوم إلى أنها توقيفية).

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن تلك الألفاظ واللغات توقيفية، أي: أن الواضع هو الله ـ عز وجل ـ ووضعه متلقى من جهة التوقيف الإلٰهي إما بالوحي، أو بأن يخلق الله تعالى لواحد أو لجماعة من الخلق العلم الضروري بأن هذه الألفاظ واللغات قصدت للدلالة على المعاني.

وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري، والظاهرية، وابن فورك، وبعض الفقهاء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (لأن الاصطلاح لا يتم إلاَّ بخطاب، ومناداة، وداع إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلاَّ عن لفظ معلوم قبل الاجتماع للاصطلاح).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول على أن مبدأ اللغات توقيفي بقولهم: إن مبدأ اللغات إما أن يكون اصطلاحي، أو يكون توقيفي، ولا ثالث لهما.

أما الأول ـ وهو أن يكون مبدأ اللغات اصطلاحي ـ فلا يمكن، وذلك لأن الاصطلاح مأخوذ من «اصطلح القوم على كذا» إذا اتفقوا عليه، وهذا الاتفاق والاصطلاح لا يتم ولا يمكن إلاَّ بواسطة خطابات يخاطب بعضهم بعضاً بها، ومناداة ينادي بعضهم بعضاً ودعوة بعضهم بعضاً للاصطلاح على ذلك الأمر، وهذا لا يمكن إلاَّ عن طريق لفظ يعلمه كل واحد من هؤلاء المجتمعين قبل الاجتماع لوضع تلك الاصطلاحات، فلزم من ذلك التسلسل، وهو ممتنع.

فلم يبق إلاَّ الأول وهو: أن يكون مبدأ اللغات توقيفي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال آخرون: هي اصطلاحية)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن هذه اللغات اصطلاحية، أي: إن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم، وأن واحداً انبعثت داعيته أو جماعة انبعثت دواعيهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها، ثم حصل تعريف الباقين بالإشارة، والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع، وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالإشارة، والتكرار مرة بعد أخرى.

ذهب إلى ذلك أبو هاشم المعتزلي، وجماعة من المتكلمين.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(إذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنها اصطلاحية بقولهم: إنه لا يمكن للمخاطب، أو أي أحد من الناس أن يفهم التوقيف الوارد من الله ــ تعالى ــ إلاَّ إذا كان عارفاً ــ من قبل ــ بلفظ صاحب التوقيف باصطلاح سابق، فيكون الأصل الاصطلاح.

أي: إن التوقيف يحتاج إلى فهم الكلام الموقف سابقاً على التوقيف وإلاَّ لم يفهم، فيكون الأصل الاصطلاح وليس التوقيف.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال القاضي: يجوز أن تكون توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية، وتجوز أن يكون بعضها توقيفية، وبعضها اصطلاحية، وأن يكون بعضها ثبت قياساً).

ش: أقول: المذهب الثالث: أنه يجوز أن تكون تلك اللغات توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية، ويجوز أن يكون بعض هذه اللغات توقيفي، وبعضها اصطلاحي، ويجوز أن يكون بعضها توقيفي وقيس عليه.

فكل من هذه الأمور جائز ولا مانع منه عقلاً، وهذا يسمى مذهب «التوقف».

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة»، وأبو بكر: عبد العزيز من الحنابلة، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وكثير من أهل التحقيق.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: (فإن جميع ذلك متصور عقلاً، أما التوقيف فإن الله ــ سبحانه ــ قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه الأسماء قصدت للدلالة على المسميات، وأما الاصطلاح فبأن تجمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم، وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة، فيبتدي واحد، ويتبعه آخر حتى يتم الاصطلاح، أما الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقيناً؛ إذ لم يرد به نص، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته، ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا يرهق إلى اعتقاده، فالخوض فيه فضول، فلا حاجة إلى التطويل فيه).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثالث على ما ذكروه بقولهم: إن النظر في ذلك إما أن يقع في الجواز العقلي، أو في الوقوع.

أما العقل فإنه يجوِّز الأمور الثلاثة، وهي: «أن تكون توقيفية» و «أن تكون اصطلاحية» و «أن يكون بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي»، فإن العقل متصور جميع هذه الأمور، فهي ممكنة بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته. بيان ذلك:

أما التوقيف فهو جائز عقلاً؛ لأن الله ــ سبحانه ــ قادر على أن يخلق للناس العلم بهذه الأسماء والألفاظ ويسمعها بعضهم أو جميعهم، ويخبرهم بأن هذه الأسماء قصدت للدلالة على مسمياتها ومعانيها، فلا يمكن أن يعجز الله عن ذلك.

أما الاصطلاح فهو جائز عقلاً؛ لأن الله ــ تعالى ــ يجمع دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهم لديهم، وما يحتاجونه من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن للإنسان أن يصل إليها، فيبدأ واحد، ويتبعه آخر وهكذا حتى يتم ويكمل الاصطلاح، بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة، وإمكان التعريف بتأليف الحروف فيتولى الوضع، ثم يعرف الآخرين بالإشارة، والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى، كما يفعل الوالدان بالولد الصغير، وكما يعرِّف الأخرس ما في ضميره بالإشارة.

أما كون بعضها توقيفي، وبعضها اصطلاحي فهذا جائز عقلاً؛ لأنه إذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعاً.

أما الواقع من هذه الأقسام فلا يطمع أي إنسان في معرفته قطعاً ويقيناً إلَّا ببرهان عقلي، أو بتواتر خبر، أو سمع قاطع.

أما البرهان العقلي فباطل؛ لأن العقل لا مجال له في اللغات ليستدل عليها به.

أما النقل المتواتر والسمع القاطع فباطل؛ لعدم وجوده.

فلم يبق إلاَّ رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق اعتقاده حاجة. فالخوض فيه فضول وزيادة لا أصل له، فلا حاجة إلى التطويل فيه.

تنبيه: اختلف في هذه المسألة هل هي لا فائدة من البحث فيها، أم إن لها فائدة؟ سيأتي بيان ذلك في آخر المسألة إن شاء الله.

* * *

الراجح من تلك المذاهب

قوله: **(والأشبه أنها توقيفية)**.

ش: **أقول**: لما بيَّن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ أنه لا دليل عقلي ولا نقلي على القطع بأحد تلك الأقسام الثلاثة، ولم يبق إلاَّ الظن وهو الحق، رجح المذهب الأول: وهو أن تلك اللغات والألفاظ توقيفية. وهو ما اختاره الآمدي وبعض المحققين.

* * *

دليـل الترجيـح

قوله: **(لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا...﴾ [البقرة: ٣١])**.

ش: **أقول**: استدل ابن قدامة على أن تلك الألفاظ واللغات توقيفية بعموم قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٣١ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ [البقرة: ٣١ ـ ٣٢].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية دلت على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلاَّ بتعليم الله ـ تعالى ـ ، وأنه ـ سبحانه ـ قد علمهم جميع الأسماء؛ حيث عبر بصيغة من صيغ العموم، وهي: «أل» الاستغراقية الداخلة على

الاسم في قوله: «الأسماء» وتأكيدها بـ«كل»، ثم تناقلت ذرية آدم تلك الأسماء، فلم يكونوا بحاجة إلى اصطلاح فقد أوقفوا عليها.

* * *

الاعتراض على هذه الاستدلال

لما استدل على أن اللغات توقيفية بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، اعترض على ذلك وقيل: إن ذلك ليس دليلاً مسلَّماً؛ لأنه يتطرق إليه عدة احتمالات، هي كما يلي:

* * *

الاحتمال الأول

قوله: **(فإن قيل: يحتمل أنه ألهمه وضع ذلك، ثم نسبه إلى تعليمه؛ لأنه الهادي إليه).**

ش: **أقول**: الاحتمال الأول أن المراد بالتعليم ــ هنا ــ إنما هو الإلهام، فيكون الله تعالى ألهم آدم الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره، ونسب ذلك إلى تعليم الله ــ تعالى ــ؛ لأنه الهادي والمرشد والملهم ومحرك الداعية، كما نسب جميع أفعالنا إلى الله ــ تعالى ــ.

أو تقول: وسمى إلهامه تعليماً لهدايته إليه، لا بمعنى أنه أفهمه ذلك بالخطاب على ما قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠]، معناه: ألهمناه وقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، أي: ألهمناه.

* * *

الاحتمال الثاني

قوله: **(ويحتمل أنه كان موضوعاً قبل آدم بوضع خلق آخرين، فعلمه ما تواضع عليه غيره).**

ش: **أقول:** الاحتمال الثاني: سلمنا أن المراد به الإفهام بالخطاب والتوقيف، ولكن إما أن يريد به كل الأسماء مطلقاً، وإما أن يريد الأسماء التي كانت موجودة في زمان آدم.

فالأول ــ وهو: أنه أراد به كل الأسماء مطلقاً ــ ممنوع.

والثاني ــ وهو: أنه أراد به الأسماء التي كانت موجودة في زمانه فقط ــ مسلَّم.

على فرض تسليم الأول ــ وهو: أنه أراد جميع الأسماء مطلقاً ــ غير أن ذلك يدل على أنه علم آدم الأسماء، وكان هذا التعليم توقيفاً، ولا يلزم من ذلك أن يكون أصلها بالتوفيق؛ لجواز أن يكون من مصطلح خلق سابق على آدم، فالباري ــ سبحانه ــ قد علمه ما اصطلح عليه غيره، فيكون الله ــ عز وجل ــ قد أخبره بما اصطلح عليه غيره من الموجودين قبله.

* * *

الاحتمال الثالث

قوله: **(ويحتمل أنه أراد السماء، والأرض، وما في الجنة والنار، دون الأسامي التي حدثت مسمياتها).**

ش: **أقول:** الاحتمال الثالث: سلَّمنا أنه علمه جميع الأسماء؛ لأنه صدَّر لفظ «الأسماء» بأل الاستغراقية وهي من صيغ العموم، فلعله أراد أنه علمه جميع الأسماء الموجودة في زمان آدم ــ عليه السلام ــ مثل أسماء

«السمـاء» و «الأرض» و «الجنـة» و «النـار»، دون الأسـامـي التـي حـدثـت مسمياتها بعد آدم ــ عليه السلام ــ من الحرف والصناعات، والآلات.

إذاً: بطل استدلالكم بالآية على أن اللغات توقيفية؛ لأن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

قوله: (**قلنا: هذا نوع تأويل يحتاج إلى دليل، والله أعلم**).

ش: **أقول**: لما قال المعترض: إن الاستدلال بتلك الآية على أن اللغات توقيفية لا نسلمه؛ لتطرق إليه عدة احتمالات.

أجيب عن ذلك بجواب إجمالي وهو: إن الآية وهي قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، تدل دلالة ظاهرة على أن اللغات توقيفية.

أما ما ذكرتم من الاحتمالات: فهو إما تخصيص لعموم الآية، أو تأويل لظاهرها، ومعروف أن تخصيص العام، وتأويل الظاهر يحتاج إلى دليل أقوى من النص في قوة اللفظ العام واللفظ المؤول، وحيث لم تثبتوا دليلاً على ذلك، فلا يقبل كلامكم في تلك الاحتمالات، فيصح استدلالنا بالآية على أن اللغات توقيفية. والله أعلم.

تنبيه: هناك أقوال أخرى في هذه المسألة.

واختلف العلماء هل لهذا الخلاف فائدة، أو أنه لفظي؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الخلاف فيها لا فائدة له، ولا يترتب عليها معرفة عمل من أعمال الشريعة، ذهب إلى ذلك بعض العلماء وقالوا: إن هذه المسألة ذكرت لأحد أمرين:

أولهما: تكميل العلم بهذه الصناعة؛ لأن معظم النظر فيها يتعلق بدلالة الصيغ، أو جواز قلب ما لا تعلق له بالشرع فيها كتسمية الفرس ثوراً، والثور فرساً. . إلى غير ذلك.

ثانيهما: بأنها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها كمسائل الجبر فتكون من رياضيات أصول الفقه بخلاف مسألة الأمر للوجوب، أو النهي يقتضي الفساد فهي من ضروراته.

المذهب الثاني: أن الخلاف فيها له فائدة، ذهب إلى ذلك بعض العلماء، واختلف هؤلاء في هذه الفائدة ما هي:

فقيل: إن فائدة البحث في تلك المسألة: النظر في جواز قلب اللغة، فالقائلون بالتوقيف يمنعونه مطلقاً، والقائلون بالاصطلاح يجوزونه إلاَّ أن يمنع الشرع منه، ومتى لم يمنع كان للشيء اسمان أحدهما: متوقف عليه، والآخر متواضع عليه.

وقيل: إن فائدتها: أن من جعل الكلام توقيفاً جعل التكليف مقارناً لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحياً جعل التكليف متأخراً عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام.

وقيل: إن فائدة الخلاف فيها: أنه يجوز التعلق باللغة لإثبات حكم الشرع من غير رجوع إلى الشرع، هذا مذهب الحنفية وبنوا عليه: أن حكم الرهن: الحبس؛ لأن اللفظ ينبىء عنه.

أما عند الشافعية فإنه لا يجوز التعلق باللغة لإثبات الحكم الشرعي؛ لأن الواضعين في الأصل كانوا جهالاً، وضعوا عبارات لمعبرات، لا لمناسبات، ثم استعملت وصارت لغة.

وقيل: إن فائدة الخلاف فيها يتخرج عليه مسائل من الفقه، ومثل هؤلاء بأنه لو قال الزوج لزوجته: «إذا قلت: أنت طالق ثلاثاً لم أرد به الطلاق وإنما غرضي أن تقومي وتقعدي»، ثم قال لها: «أنت طالق ثلاثاً» وقع.

وقال بعضهم: إن الاعتبار بما تواضعا عليه، وهو باطل فإن الطلاق يقع على أي حال تواضعا واتفقا أم لا؛ لأنه صريح فيه.

والحق في نظري: أنه لا فائدة من ذكر الخلاف في هذه المسألة، وما ذكر من فوائد فهي متكلفة ولا دليل عليها. والله أعلم.

● ● ●

هل تثبت الأسماء بالقياس؟

تحرير محل النزاع

أسماء الأعلام، وأسماء الصفات قد أجمع العلماء على منع جريان القياس فيها.

أما أسماء الأعلام كمحمد وعلي فلا يجري القياس فيها؛ لأنها غير موضوعة لمعانٍ موجبة لها، والقياس لا بد فيه من معنى جامع إما معروف، وإما داع، فإذا قيل: «هذا سيبويه» فليس هذا بطريق القياس في التسمية، بل معناه هذا حافظ كتاب سيبويه بطريق التجوز.

أما أسماء الصفات كالعالم والقادر فلا يجري فيها القياس؛ لأنها واجبة الاطراد؛ نظراً إلى تحقق معنى الاسم؛ لأن مسمى العالم ـ مثلاً ـ من قام به العلم، وهو متحقق في حق كل من قام به العلم، فكان إطلاق اسم العالم عليه ثابتاً بالوضع، لا بالقياس؛ لأنه ليس قياس أحد الجزئين المتماثلين في المسمى على الآخر أولى من العكس.

وإنما الخلاف في أسماء الأجناس والأنواع الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجوداً وعدماً.

مثل: إطلاق اسم «الخمر» على النبيذ بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة على العقل.

مثال آخر: إطلاق اسم السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارقين من الأحياء في أخذ المال على سبيل الحقيقة.

فهل يجوز إطلاق اسم «الخمر» على النبيذ قياساً بعلة الإسكار والتخمير؟ وهل يجوز إطلاق «السارق» على «النباش» قياساً بعلة أخذ مال الغير بخفية؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (فصل: قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً كتسمية النبيذ خمراً).

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً: فيجوز أن يسمى النبيذ خمراً، والنباش سارقاً، واللائط زانياً.

وهذا مذهب أكثر الحنابلة كالقاضي أبي يعلى في «العدة»، والقاضي يعقوب، وابن قدامة ــ هنا ــ، واختاره بعض المالكية، وبعض الشافعية: كالشيخ أبي إسحاق الشيرازي، والإمام الرازي، وابن سريج وابن أبي هريرة، وحكي أنه نص الإمام الشافعي، وذهب إليه ــ أيضاً ــ جماعة من النحاة والأدباء، وكثير من الفقهاء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (لعلمنا أن مسكر العنب إنما سمي خمراً؛ لأنه يخامر العقل، أي: يغطيه، وقد وجد هذا المعنى في النبيذ فيسمى به حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام: «إنما حُرِّمَت الخمرة لعينها»، وبه قال بعض الشافعية).

ش: أقول: استدل القائلون: إن الأسماء تثبت قياساً بقولهم: إن وجود المعنى الجامع بين المقاس والمقاس عليه هو الذي جعلنا نلحق الفرع بالأصل، وهذه قاعدة عامة في القياس الشرعي، والقياس اللغوي؛ إذ لا فرق بينهما.

فمثلاً: علمنا أن مسكر العنب يُسمَّى خمراً؛ وهي: أنه يخامر العقل ويغطيه عن إدراك حقائق الأمور، وهذه العلة، وهذا المعنى قد وجد في النبيذ فيسمى خمراً قياساً على مسكر العنب؛ وما فعلنا ذلك إلاَّ لاشتراكهما في العلة والجامع والمعنى، فدخل شارب النبيذ في عموم قوله ـ عليه السلام ـ : «حرمت الخمرة لعينها».

كذلك: سمي الزاني زانياً؛ لأنه مولج فرجه في فرج محرم، فيقاس عليه اللائط في إثبات اسم الزاني عليه، لاشتراكهما في العلة والجامع وهو: إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً فدخل اللائط في عموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور: ٢].

وكذلك: سمي السارق سارقاً؛ لأنه أخذ مال الغير في خفيه، فيقاس عليه النباش في إثبات اسم السارق عليه؛ لاشتراكهما في العلة والجامع وهي: أخذ مال الغير خفية، فيدخل النباش في عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨].

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال أبو الخطاب وبعض الحنفية، وبعض الشافعية: ليس هذا بمرض).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجوز أن تثبت الأسماء قياساً.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كأبي الخطاب في «التمهيد».

واختاره أكثر الشافعية كالغزالي، وإمام الحرمين، وابن القشيري، والكيا الطبري، والآمدي.

وهو مذهب بعض المالكية كأبي بكر الباقلاني، وابن خويز منداد، وابن الحاجب، وهو ما ذهب إليه أكثر الحنفية، والمتكلمين، وجماعة من أهل الأدب واللغة.

تنبيه: تعبير ابن قدامة بقوله: «بعض الحنفية وبعض الشافعية» فيه بعض التساهل في النسبة؛ لأن الصحيح أنه قول أكثرهم أو كلهم.

* * *

ما استدل به أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يجوز إثبات الأسماء قياساً، بدليلين هما كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (فإنا إن عرفنا أن أهل اللغة خصوا مسكر عصير العنب باسم الخمر فوضعه لغيره اختراع من عندنا فلا يكون من لغتهم، وإن علمنا أنهم وضعوه لكل مسكر: فاسم الخمر ثابت للنبيذ توقيفاً من جهتهم، لا بقياسنا، وإن احتمل الأمرين: فلم نتحكم عليهم، ونقول: لغتكم هذه؟).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أنه لا يجوز إثبات الأسماء بالقياس ــ : أن هذا لا يخلو من أحد ثلاثة أمور:

الأول: إما أن ينقل عن العرب أنهم وضعوا اسم الخمر للمعتصر من العنب خاصة.

الثاني: أو أن ينقل عنهم أنهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر.

الثالث: أو أنه لم ينقل شيء من ذلك.

أما الأول: ــ وهو: أنه نقل عن العرب أنهم وضعوا اسم الخمر للمسكر المعتصر من العنب خاصة ــ ، فقد علمنا من العرب أنهم جعلوا اسم «الخمر» اسماً للمسكر المعتصر من العنب خاصة، توقيفاً منهم، فيكون وضع الاسم ــ وهو الخمر ــ لغير المعتصر من العنب كالنبيذ تقوَّل عليهم، واختراع من عندنا، أي: أن التعدية تكون على خلاف المنقول عن العرب، ولا يكون ذلك من لغتهم، بل يكون وضعاً من جهتنا.

أما الثاني: ــ وهو أنه نقل عنهم أنهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر، ولكل ما يخامر العقل ــ فإن اسم «الخمر» قد ثبت للنبيذ بتوقيف العرب ، لا بقياسنا، كما أنهم بينوا أن كل مصدر فله فاعل، فإذا سمينا فاعل الضرب ضارباً، كان ذلك عن توقيف لا عن قياس.

أما الثالث: ــ وهو أنهم سكتوا عن الأمرين السابقين، فلم ينقل عنهم شيء ــ فيحتمل أن يكون الخمر اسم لما يعتصر من العنب خاصة، ويحتمل أن يكون اسماً لكل مسكر، وإذا احتمل هذا، واحتمل هذا على التساوي فلا بد من ترجيح أحد الأمرين بمرجح صحيح، وإذا رجحنا أحدهما بدون مرجح فقد تحكمنا ــ والتحكم هو الدعوى بلا دليل ــ وقلنا: إن لغة العرب هذه بينما لم يثبت ذلك بدليل صحيح.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ إن لم ينقل عن العرب شيء من ذلك فإنه يحتمل أن يكون الوصف الجامع الذي به التعدية دليلاً على التعدية، ويحتمل أن لا يكون دليلاً بدليل ما صرح بذلك، وإذا احتمل، واحتمل فليس أحد الأمرين أولى من الآخر، فالتعدية ــ على هذا ــ تكون ممتنعة.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعان ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس أدهم؛ لسواده، وكميتاً؛ لحمرته، والقارورة من الزجاج؛ لأنه يقر فيها المائعات، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها، وإن كان المعنى عاماً في غيره، فإذاً ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أنه لا يجوز أن تثبت الأسماء بالقياس ــ: إن دوران الاسم مع الوصف في الأصل وجوداً وعدماً لا يدل على كونه علة للاسم، أي: داعياً إليه وباعثاً في كل الأمور.

ويدل على ذلك ما ورد عن العرب؛ حيث إنا لما استقرأنا وتتبعنا كلامهم وجدناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل، ولا يتعدى هذا الاسم ذلك المحل وإن وجد معناه في محال أخرى، فمثلاً:

كانوا يسمون الفرس الأسود: أدهم.

ويسمون الفرس الأحمر: كميتاً.

ويسمون الزجاج الذي تقر فيه المائعات: قارورة؛ أخذاً من القرار.

ويسمون الرجل الطويل: نخلة.

والاسم فيه دائر مع الوصف في الأصل وجوداً وعدماً، ومع ذلك لم يسموا الإنسان الأسود: أدهم، ولم يسموا الإنسان الأحمر: كميتاً، ولا يسمون الحوض: قارورة وإن قر فيه الماء، ولا يسمون الجمل والفرس الطويلين: نخلة.

وامتنع إطلاق هذه الأسماء على غير ما وضعت له مع وجود المعنى؛ لأن العرب ما وضعتها إلاَّ لتلك الأشياء.

فإذاً كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف عن العرب بالتوقيف منهم فلا سبيل إلى إثباته بالقياس، وهذا يمنع من استقلال فهم الجامع بالقياس، فلا تثبت الأسماء بالقياس.

* * *

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني

قوله: **(قلنا: متى تحققنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كل ما فيه المعنى، كما أنه إذا نص على حكم في صورة لمعنى علمنا أنه قصد إثبات الحكم في كل ما وجد فيه المعنى، فالقياس: توسيع مجرى الحكم، وإذا جاز قياس التصريف فسموا فاعل الضرب ضارباً، ومفعوله مضروباً فلِمَ لا يجوز فيما نحن فيه؟)**.

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول عن الدليل الأول من أدلة أصحاب المذهب الثاني، بقولهم: إنه يصح القياس في اللغة إذا تحققنا أن العرب وضعوا الاسم لمعنى، فإذا وضعوا ذلك الاسم لمعنى قد فهمنا من ذلك أنهم وضعوا ذلك الاسم لكل شيء فيه ذلك المعنى، فيكون الاسم قد دار مع الوصف في الأصل وجوداً وعدماً، والدوران دليل كون وجود الوصف

ـ وهو المعنى ـ أمارة على الاسم، فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم.

كما أن الشارع إذا نص على حكم شرعي في صورة كتحريم الربا في البر لمعنى ووصف وهو: كونه موزوناً أو مكيلاً أو مطعوماً، علمنا من ذلك أنه ـ أي: الشارع ـ قصد من ذلك إثبات ذلك الحكم وهو التحريم في كل ما وجد فيه ذلك المعنى ـ وهو كونه مطعوماً أو مكيلاً أو موزوناً ـ كالرز والتفاح، مثلاً.

والقياس في اللغة كذلك، ولا فرق؛ لأنه معلوم أن الغرض والمقصود من القياس هو تعميم الأحكام الشرعية وتوسيع مجرى الحكم.

فإن قيل: ما هو الطريق الذي يثبت أن العرب وضعوا ذلك الاسم على المعنى؟

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ يعلم ذلك باستقراء كلام العرب، وتتبع ما ورد عنهم من نثر وشعر، والاستدلال بمخارج كلامهم على مقاصدهم، فإذا رأينا الاسم أو الإعراب تابعاً لمعنى على استقرار واطراد استدللنا على أنهم جعلوه تابعاً له ومتعلقاً به، كما يستدل قصد صاحب الشرع بمثل ذلك.

وقد حكي عن سيبويه أنه قال: استقرأنا كلامهم فوجدناهم يرفعون كل فاعل، وينصبون كل مفعول، فدل ذلك على أنهم اعتبروا هذين المعنيين، وإذا وجدناهم يقولون: فاعل من «فَعَل»، ومنفعل من «أفعل»، ويسمون فاعل الضرب: ضارباً، ومفعوله: مضروباً على استقرار من غير مخالفة، دلنا ذلك على قصدهم.

وكذلك إذا سموا عصير العنب إذا وجدت فيه الشدة خمراً، وإذا زالت لم يسموها خمراً، وإن عادت الشدة فيها سموها خمراً: دلنا على أنهم جعلوا

الاسم تابعاً لهذا المعنى، وسمينا النبيذ خمراً؛ لوجود ذلك المعنى، وهذا هو القياس في اللغة.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(وفيما استشهدوا به من الأسماء وضع الاسم لشيئين: الجنس، والصفة، ومتى كانت العلة ذات وصفين لم يثبت الحكم بدونهما. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن العرب لما سموا الفرس الأسود: أدهم، والفرس الأحمر: كميتاً ــ إلى آخر الأمثلة التي ذكرت في ذلك الدليل ــ فإنهم أطلقوا هذا الاسم وهو: «الأدهم» أو «الكميت» على شيئين هما: «جنس الفرس» و «صفة السواد» فاعتبروهما معاً، فكانت العلة ذات وصفين، فلا يثبت الحكم بأحد هذين الشيئين، أي: لا يمكن القياس عليه؛ لعدم أحد الوصفين، وهو الجنس، فتكون العلة واحدة. والله أعلم.

* * *

المذهب الراجح ودليله

والراجح هو المذهب الأول: وهو ثبوت الأسماء بالقياس لعموم قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢] والاعتبار رد الشيء إلى نظيره بضرب من الشبه، وهذا عام في إثبات الأحكام، وإثبات الأسماء؛ لأن أدلة ثبوتهما واحد وهو الاستقراء والتتبع فالقياس الشرعي مستنده الإجماع الثابت عن طريق استقراء الكتاب والسنة، ومستند القياس في اللغة استقراء كلام العرب.

فائدة الخلاف في هذه المسألة

لقد أثر ذلك الخلاف على بعض المسائل الفقهية، أذكر منها ما يلي:

المسألة الأولى: حكم شرب النبيذ.

لقد اختلف في ذلك بناء على المذهبين السابقين في أصل المسألة.

فبناء على المذهب الأول ــ وهو: جواز إثبات الأسماء بالقياس ــ فإن النبيذ خمر، وأنه يحرم القليل منه والكثير أسكر أو لم يسكر.

وإذا ثبت أن النبيذ خمر فحكم الخمر منصوص عليه في كتاب الله ــ تعالى ــ إذن فهو داخل في عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ...﴾ [المائدة: ٩٠]، وداخل في عموم قوله عليه السلام: «حرمت الخمرة لعينها» وقوله: «من شرب الخمر فاجلدوه».

وبناء على المذهب الثاني: ــ وهو عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس ــ فإن النبيذ ليس بخمر، وإنما هو مقاس عليه، فلا يحرم منه إلاَّ ما أسكر فقط؛ لأن العلة في تحريم الخمر هي: الإسكار، ولا يحرم النبيذ ما لم يوجد كامل العلة، ولهذا نقل عن أبي حنيفة القول بجواز شرب القليل من الأنبذة ما لم يصل إلى حد السكر.

المسألة الثانية: حكم النباش ــ وهو الذي ينبش القبور ليأخذ ما على الأكفان ــ .

لقد اختلف فيه، بناء على المذهبين السابقين في أصل المسألة.

فبناء على المذهب الأول ــ وهو جواز إثبات الأسماء بالقياس ــ فإن النباش سارق، فيكون قطع يد النباش قد ثبت بالنص حيث يدخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وبناء على المذهب الثاني ــ وهو عدم جواز ثبوت الأسماء بالقياس ــ فإن قطع يد النباش لم يثبت بالنص وهو دخوله في عموم قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، وإنما ثبت عن طريق القياس على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية من حرز مثله.

وبعض العلماء ــ كأبي حنيفة ومحمد بن الحسن والثوري ــ قالوا: لا تقطع يد النباش، واستدل هؤلاء بأدلة كثيرة منها: عدم ثبوت الأسماء بالقياس.

ومنها: أن بعض الصحابة قد عزروا نباشاً بالضرب بالأسواط، ولم يقطعوه.

المسألة الثالثة: حكم اللائط.

اختلف في ذلك بناء على خلافهم على المذهبين السابقين في أصل المسألة.

فبناء على المذهب الأول ــ وهو جواز إثبات الأسماء بالقياس ــ فإن اللائط زاني فيكون وجوب حد الزنا عليه ثبت بالنص وهو قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، فيكون داخل في عموم هذا النص.

وبناء على المذهب الثاني ــ وهو عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس ــ فإن اللائط يقتل؛ استناداً إلى ما أخرجه الترمذي في «سننه»، وأحمد في «مسنده» عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ أن النبي ﷺ قال: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به».

وذهب بعض العلماء ــ كأبـي حنيفة ــ إلى عدم وجوب الحد على اللائط، وإنما اللواط يوجب التعزير على الفاعل والمفعول به؛ لامتناع قياس اللائط على الزاني، فيقول: هذا الفعل ليس بزنا لغة، ألا ترى أنه ينفي عنه هذا الاسم بإثبات غيره، فيقال: «لاط وما زنى» وكذلك فرق بينهما أهل اللغة.

• • •

أقسام الأسماء اللغوية

قوله: (فصل: في تقاسيم الأسماء وهي: أربعة أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق).

ش: **أقول**: الأسماء اللغوية تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الأسماء الوضعية

وهي: الأسماء الثابتة بالوضع، بمعنى: أن يضع الواضع لفظاً باسم إذا أطلق ذلك اللفظ فهم ذلك المسمى والمعنى الموضوع له، مثل: أن لفظ «الأسد» اسم يفهم منه ــ عند الإطلاق ــ أنه الحيوان المفترس، فيكون ذلك حقيقة.

* * *

القسم الثاني: الأسماء العرفية

وهي: قول خُصَّ في العرف ببعض مسمياته وإن كان وضعها للجميع حقيقة، مثل: اسم «الدابة»، فإن وضعها بأصل اللغة لكل ما يدب على الأرض من ذي حافر وغيره، ثم هجر هذا المعنى وصار في العرف حقيقة للفرس، ولكل ذات حافر، وهي على نوعين: عامة، وخاصة، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

* * *

القسم الثالث: الأسماء الشرعية

وهي: اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع.

وقيل: هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الشرع.

أو تقول ـ في تعريفها ـ كما قال أبو يعلى في «العدة» هي: الأسماء المستعملة في الشريعة على غير ما كانت عليه في اللغة، وهو تعريف أبـي إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع».

مثل: «الصلاة» فإن الشارع قد استعمل هذا الاسم للأقوال والأفعال، وهو في اللغة مستعمل في الدعاء.

* * *

القسم الرابع: المجاز المطلق

وهو: الاسم الذي استعمل في غير ما وضع له أصلاً، كاستعمال اسم «الحمار» للرجل البليد.

وفيما يلي بيان لكل قسم مما سبق:

* * *

القسم الأول: الأسماء الوضعية «الحقيقة»

قوله: **(أما الوضعية فهي الحقيقة)**.

ش: **أقول**: القسم الأول: الأسماء الوضعية، والمقصود بها الحقيقة، فالمراد من الاسم الوضعي هو: الحقيقة.

* * *

تعريف الحقيقة لغة

الحقيقة فعيلة من الحق، قال ابن فارس: الحقيقة من قولنا: «حق الشيء: إذا وجب، واشتقاقه من الشيء المحق، وهو: المحكم، تقول: ثوب محقق النسج، أي: محكم».

* * *

تعريف الحقيقة اصطلاحاً

قوله: **(وهو: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي)**.

ش: **أقول**: الحقيقة في الاصطلاح ـ وهو الاسم الوضعي ـ هو: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي.

فقوله: «اللفظ» هو كل ما يتلفظ به مما يتكون من حروف هجائية سواء كان مستعملاً كزيد، أو مهملاً كديز، أو حقيقة، أو مجازاً.

وقوله: «المستعمل» احترز به عن شيئين:

الأول: احترز به عن اللفظ المهمل كديز.

الثاني: احترز به عن اللفظ قبل الاستعمال؛ حيث إنه لا حقيقة ولا مجاز.

وقوله: «في موضوعه الأصلي» احترز به عن المجاز؛ لأنه لفظ يستعمل في غير موضوعه الأصلي كلفظ «الأسد» يستعمل للرجل الشجاع.

وهذه هي الحقيقة اللغوية.

فالحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أصلاً كلفظ الأسد وضع أصلاً للحيوان المفترس فلا ينقدح في الذهن ـ عند إطلاقه ـ إلاَّ هذا المعنى.

* * *

حكم الحقيقة

حكم الحقيقة وجوب العمل بها عند استعمال اللفظ في حقيقته من غير بحث عن المجاز.

وقال بعض الأصوليين: إن الحقائق لا تحمل على مسمياتها حتى ينظر هل هناك ما يعدل به عن حقيقته؟

والصحيح الأول؛ لأنه لا يتخرج على الخلاف الذي سيأتي ــ إن شاء الله ــ في العام من العمل به قبل البحث عن المخصص.

إذ يوجد فرق بين المسألتين؛ حيث إن احتمال وجود المخصص أقوى؛ لأنه ما من عام إلاَّ وقد تطرق إليه التخصيص.

* * *

القسم الثاني: الأسماء العرفية

قوله: (وأما العرفية، فإن الاسم يصير عرفياً باعتبارين).

ش: **أقول**: القسم الأول: الأسماء العرفية، وهي: الحقيقة العرفية، ومعنى وصف الاسم بأنه عرفي: أن المفهوم من إطلاقه بغلبة الاستعمال في بعض ما وضع له، أو غيره مجازاً لا حقيقة، والدليل على أن هذا المعنى عرفي:

أنه لا يجوز أن يكون معناه أنه ابتدىء وضعه لما جرى عليه، لأن ذلك يقتضي أن تكون جميع الأسماء عرفية.

ولا يجوز أن يكون معناه أنها أسماء مجردة مبتدأة؛ لأن ذلك سبيل سائر الأسماء اللغوية.

ولا يصح أن يكون معناه أنها أسماء ابتدأها ووضعها غير أهل اللغة من العلماء بضروب العلامات.

ويمكن أن يكون أنه نقل عن معناه إلى غيره؛ لأن ذلك هو المجاز،
فالاسم العرفي هو: ما خص في العرف ببعض مسمياته.

ويصير الاسم عرفياً باعتبارين هما:

* * *

الاعتبار الأول

قوله: (أحدهما: أن يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية).

ش: **أقول**: الاعتبار الأول ــ من الاعتبارين اللذين بهما يصير الاسم عرفياً ــ أن يكون للاسم معنيان فيستعمله أهل اللغة لمعنى واحد من هذين المعنيين والمسميين، ويخصصونه به، ويعرف بينهم.

وتسمى حقيقة عرفية عامة؛ لأنه لا يختص تخصيصها بطائفة دون أخرى.

* * *

أمثلة للاسم العرفي

قوله: (كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب).

ش: **أقول**: من أمثلة الحقيقة العرفية العامة بالاعتبار الأول: اسم «الدابة»، فإن وضعها بأصل اللغة لكل ما يدب على الأرض من ذوي حافر، وغيره، ثم خصصه أهل اللغة وجعلوه لذوات الأربع فقط كالفرس، وهجر المعنى الأول، فصار في العرف حقيقة للفرس ولكل ذات حافر.

مثال آخر: أن اسم «المتكلم» قد خصص عرفاً بالعالم بعلم الكلام، مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم.

مثال ثالث: أن اسم «الفقيه» قد خصص عرفاً بالعالم ببعض الأحكام الفقهية الشرعية، مع أن كل من يفقه قول الآخر فقيه بالوضع اللغوي، قال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ۝٧٨﴾ [النساء: ٧٨].

* * *

الاعتبـار الثـاني

قوله: (**الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل هو مجاز فيه**).

ش: **أقول**: الاعتبار الثاني ـ من الاعتبارين اللذين بهما يصير الاسم عرفياً ـ أن يشيع الاستعمال الاسم في غير ما وضع له أصلاً، أي: في غير موضوعه اللغوي.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى، ثم كثر استعماله فيما له به مناسبة، ويشيع هذا الاستعمال بين الناس بحيث لا ينكره أحد، وبحيث لا يفهم المعنى الأول، فيكون المعنى الأول هو المعنى الحقيقي والمعنى الثاني وإن استعمل فيه وتعارف الناس عليه يكون مجازاً.

وهذا ـ أيضاً ـ يسمى حقيقة عرفية عامة.

* * *

أمثلة للاسم العرفي

قوله: (**كالغائط، والعذرة، والرواية، وحقيقة الغائط: المطمئن من الأرض، والعذرة: فناء الدار، والرواية: الجمل الذي يستقى عليه، فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم إلاَّ أنه ثبت بعرف الاستعمال، لا بالوضع الأول**).

ش: **أقول**: من أمثلة الحقيقة العرفية العامة بالاعتبار الثاني ما يلي:

المثال الأول: اسم «الغائط» هو في أصل الوضع اللغوي يطلق على المطمئن والمنخفض من الأرض، ثم استعمل عرفاً في الخارج المستقذر من الإنسان، وهذا الاستعمال وإن كان مجازاً إلاَّ أنه اشتهر وشاع حتى صار هو الذي يتبادر إلى الفهم إذا أطلق اسم «الغائط»، ونسي الأول وهو: «المطمئن من الأرض».

المثال الثاني: اسم «العذرة» هو في أصل الوضع اللغوي يطلق على فناء الدار ــ وفناؤها: جوانبها ــ ثم استعمل عرفاً في الخارج المستقذر من الإنسان، وهذا الاستعمال، وإن كان مجازاً إلاَّ أنه اشتهر وشاع وانتشر حتى صار هو الذي ينقدح في الذهن عند إطلاق لفظ «العذرة» ونسي المعنى الأول وهو: فناء الدار.

المثال الثالث: اسم «الرواية»، هو في أصل الوضع اللغوي يطلق على الجمل الذي يُسقى عليه الماء، ثم استعمل في وعاء الماء، وتعارف الناس على هذا الاستعمال، وهذا الاستعمال وإن كان مجازاً، إلا أنه اشتهر وشاع حتى صار هو الذي يتبادر إلى الفهم عند إطلاق لفظ «الرواية»، ونسي المعنى الأول، وهو: الجمل الذي يسقى عليه الماء.

* * *

أقسام العرفية

تنقسم العرفية إلى قسمين:

القسم الأول: عرفية عامة، وهي التي ذكرها ابن قدامة ومثل لها في الاعتبارين السابقين.

القسم الثاني: عرفية خاصة، وهي: ما خصَّته كل طائفة من الأسماء بشيء من مصطلحاتهم مثل: اسم «النقض»، و «الكسر» ونحو ذلك من قوادح

القياس في اصطلاح النحاة، ونحو ذلك مما اصطلح عليه أرباب كل فن.

* * *

شرط جواز نقل الاسم
من موضوعه الأصلي بالعرف

يجوز أن ينقل الاسم عن موضوعه في اللغة بالعرف بشرط: أن لا يتعلق بالاسم اللغوي حكم شرعي، فإن تعلق به حكم شرعي لم يجز نقله عن موضوعه إلى معنى آخر قطعاً؛ لأنه يرجع ـ حينئذٍ ـ إلى التكليف.

* * *

القسم الثالث: الأسماء الشرعية

قوله: (**وأما الشرعية فهي: الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع**).

ش: **أقول**: **القسم الثالث**: الأسماء الشرعية وهي: الأسماء المستعملة في الشريعة على غير ما كانت عليه في وضع اللغة.

ويسميها أكثر الأصوليين بمسألة: «الحقائق الشرعية».

ولكن العلماء اختلفوا فيما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة مثل لفظ «الصلاة»، و «الصوم»، و «الزكاة»، و «الحج»: هل خرج به عن وضعهم أو لا؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**وأما الشرعية فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع: كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الشارع نقل لفظ «الصلاة»، و «الصوم، و «الزكاة»، و «الحج» من مسمياتها ومعانيها اللغوية إلى معان

أخر بينها وبين تلك المسميات ـ بحسب اللغة ـ مناسبة معتبرة، واشتهرت بعد أن كانت لغوية فصارت حقائق شرعية.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

فمثلاً الصلاة في اللغة: الدعاء، والزكاة في اللغة: النماء، والصوم في اللغة: الإمساك، والحج في اللغة: القصد.

فنقل الشارع هذه الألفاظ من معانيها ومسمياتها اللغوية السابقة واستعملها في معانٍ أخرى، أي: أعرض فيها عن الموضوع اللغوي:

فوضع لفظ: «الصلاة» على الأفعال والأقوال المخصوصة المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم.

ووضع لفظ: «الزكاة» على إخراج مقدار من المال وإعطائه إلى قوم آخرين بشروط وتقييدات خاصة.

ووضع لفظ: «الصوم» على إمساك وقت محدد بشروط محددة.

ووضع لفظ: «الحج» على أفعال وأقوال مخصوصة في وقت مخصوص بشروط، وأركان، وواجبات معروفة.

هؤلاء قالوا: إن الشارع قد نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي وليس نقلاً مطلقاً، بل مع وجود علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي.

فمثل ما تصرف أهل العرف في بعض الألفاظ بنقلها عن معناها الموضوعة له أصلاً.

فكذلك الألفاظ الشرعية خصصت لفظة الصلاة واستعملت في دعاء مخصوص، وهذا هو الصحيح.

ولكن بعض العلماء ذهب إلى نقل الألفاظ اللغوية إلى معان شرعية نقلاً كلياً بدون أي علاقة بين المعنى اللغوي، والمعنى الشرعي، فهي معان

مبتكرة ابتكرها المشرع يجوز أن لا يلاحظ فيها المعنى اللغوي، وإذا حدث أن وجدت علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، فإنه اتفاقي بطريق الصدفة، وليس مقصوداً.

فالأسماء الشرعية عندهم ليست حقائق لغوية، ولا مجازات عنها.

ذهب إلى هذا ـ وهو النقل المطلق ـ : المعتزلة والخوارج، والسرخسي، والدبوسي، والبزدوي من الحنفية، وأبو الخطاب في «التمهيد» من الحنابلة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال قوم: لم ينقل شيء، بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة، لكن اشترط للصحة شروط: فالركوع والسجود شرط للصلاة، لا من نفس الصلاة).

ش: **أقول:** المذهب الثاني: لم ينقل شيء من الأسماء من اللغة إلى الشرع، ولا يجوز ذلك، بل الاسم باق على ما كان عليه في اللغة لكن الشرع ضم إليه أفعالاً واشترط له شروطاً.

فمثلاً «الصلاة» لغة: الدعاء.

ولكن الشرع ضم إليه أفعالاً وأقوالاً لا بد منها، واشترط له شروطاً لا تصح إلاَّ به، مثل: الركوع، والسجود، والقيام، والجلوس، والذكر.

وكذلك الصيام لغة هو: الإمساك، وزاده الشارع اشتراط النية وهكذا.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، وكثير من الأشاعرة، وبعض الفقهاء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (بدليل أمرين).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه لم ينقل شيء، بل الاسم باق على دلالته اللغوية، وإنما زيد عليه بعض القيود والشروط، بدليلين هما:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (أحدهما: أن القرآن عربـي، والنبـي ﷺ مبعوث بلسان قومه، ولو قال: «أكرموا العلماء» وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً).

ش: **أقول**: الدليل الأول: أن هذه الألفاظ ـ وهي الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج ـ قد اشتمل عليها القرآن، والقرآن نزل بلغة العرب، قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعـراء: ١٩٥]، وقـال: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤].

فلو كانت تلك الألفاظ مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان أهل اللغة وتكون كما لو قال: «أكرم العلماء» وأراد به الجهال، أو الفقراء، ومعروف أن هذا لم يكن بلسانهم، وإن كان اللفظ المنقول عربياً؛ لأن كون اللفظ عربياً ليس لذاته وصورته، بل لدلالته على ما وضعه أهل اللغة بإزائه.

فكذلك إذا نقل عن موضوعه إلى غير موضوعه، أو جعل عبارة عن

بعض موضوعه، أو متناولاً لموضوعه وغير موضوعه، فكل ذلك ليس من كلام العرب.

ثم يلزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربياً، وهو على خلاف الآيات السابقة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (والثاني: أنه لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف).

ش: **أقول**: الدليل الثاني: ـ لأصحاب المذهب الثاني ـ : أنه لو كان الشارع قد نقل بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية للزم النبي ﷺ أن يوقف الأمة على نقل هذه الأسماء توقيفاً تقوم به الحجة على المكلفين ليقطع عذرهم، وإن لم يعرفهم بذلك كان مكلفاً لهم بفهم مراده من تلك الأسماء، وهم لا يفهمونه، وهو تكليف ما لا يطاق.

والتوقيف الوارد في مثل هذه الأمور لا بد أن يكون بطريق يفيد العلم الضروري، أو النظري، وما دام أنه لم يثبت خبر يفيد القطع في ذلك، ولا ورد في الكتاب، ولا أجمعت الأمة عليه، فإنه يثبت أنه لم يوقف الشارع على مراد تلك الأسامي والألفاظ، فلم يبق إلاَّ أن نعرف معناها من اللغة مع ما ينظم إليها مما اشترطه الشارع في كل لفظ.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن تلك الألفاظ منقولة من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية ـ بدليلين:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (وهذا ليس بصحيح فإن ما تصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسامٍ معروفة، لا يوجد ذلك في اللغة إلاَّ بنوع تصرف: إما النقل، وإما التخصيص، وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها بعيد جداً، وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة، والتخصيص أخرى على مثال تصرف أهل العرف أسهل وأولى مما ذكروه؛ إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب).

ش: أقول: الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول على أن تلك الأسامي منقولة عن اللغة: أن الشارع وضع عبادات لم تكن معهودة، فافتقرت إلى أسام نعرفها بها، وتخصيص مسمياتها بأسام مستقلة يحصل بنقل الألفاظ من معانيها ومسمياتها اللغوية إلى معان ومسميات شرعية، وهذا أسهل وأولى مما ذكره أصحاب المذهب الثاني وهو: تبقية الموضوعات اللغوية مع زيادة وإضافة ما اشترطه الشارع من قيود.

وقلنا: إن التخصيص بأسام مستقلة منقولة عن اللغة أسهل من التبقية، لأن تبقية الموضوعات اللغوية مع زيادة الشروط الشرعية فعلان، هما: «التبقية» و «الزيادة».

أما النقل من اللغة فهو فعل واحد، ومعروف أن الفعل الواحد أسهل من الفعلين.

وقلنا: إن التخصيص بأسام مستقلة منقولة عن اللغة أولى من التبقية؛ لأنه يلزم من مذهب أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: التبقية ــ وقوع الإيهام في المعنى المراد؛ حيث إنه إذا كان لفظ «الزكاة» على معناه اللغوي وهو: النماء، ثم ضم إليه شروط الزكاة. وقع التردد عند إطلاق اللفظ بين المعنى

اللغوي والمعنى الشرعي وهذا هو الإبهام.

بخلاف مذهبنا ــ وهو النقل مع تقدير الإعراض عن المعنى اللغوي فإنه لا يفهم من اللفظ عند الإطلاق إلاَّ المراد الشرعي، فبان أن النقل أولى، لوضوحه وظهوره.

وأيضاً إن التخصيص ببعض المسميات سائغ كما في الاسم العرفي حيث خُصِّص اسم الدابة بذوات الأربع، وتعارف العرب على ذلك، مع أنه يطلق لغة على كل ما يدب على الأرض.

فكذلك يقاس عليه تصرف الشرع في الحج والصوم؛ لأن للشرع تصرفاً عرف في الاستعمال كما للعرب.

وأيضاً، يجوز إطلاق الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به، كقولهم: «الأم محرمة» والمحرم وطؤها.

فكذلك يقاس على ذلك تصرف الشارع في الصلاة؛ لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع؛ لأن إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد.

فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة، وهو كالمهم المحتاج إليه؛ لأن ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة، ولا يوجد ذلك إلاَّ بنوع تصرف فيه وهو النقل.

* * *

الدليـل الثـانـي

قوله: (وقد سمَّى الله ــ تعالى ــ الصلاة إيماناً بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ. . .﴾ [البقرة: ١٤٣]).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن تلك الأسامي منقولة عن اللغة ــ : النص، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وجه الدلالة: أن الله ــ سبحانه ــ أطلق ــ هنا ــ الإيمان وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس، وليس الإيمان في اللغة بمعنى الصلاة، بل بمعنى التصديق.

فلو كان مذهبكم ــ وهو: أنه لم ينقل شيء، والاسم باق على ما هو عليه في اللغة وزاد عليه الشارع بعض القيود ــ صحيحاً، للزم من ذلك أن يكون معنى «إيمانكم»: تصديقكم مع الزيادة وهذا خلاف ما فسره به العلماء.

* * *

الاعتراض على هذا الاستدلال

قلت: الاستدلال بهذه الآية على أن تلك الأسماء منقولة ضعيف عندي؛ وذلك لأنه أراد بالإيمان: التصديق بالصلاة والقبلة، وسمى التصديق بالصلاة: صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعاً من التعلق والتجوز من نفس اللغة.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور وهم القائلون بالنقل ــ عن الدليلين اللذين قد استدل بهما أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية كما قلنا في تصرف أهل اللغة، ولا تسلب الاسم العربـي عن القرآن، كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية على ما مضى).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول: «إن تلك الأسامي ـ وهي الصلاة والزكاة ـ لو كانت مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت عربية، وللزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربياً».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: قالوا فيه: إن قولنا: إن الشارع قد استعمل هذه الأسماء ـ كالصلاة والصوم ـ في غير ما وضعته لها العرب لا يلزم منه إخراج هذه الأسماء عن أن تكون عربية؛ لأنا قد بينا أن هذه الأسماء حقائق شرعية وهي مجازات منقولة، بدليل: أنه لا بد من وجود علاقة بين المعنى اللغوي، والمعنى الشرعي.

فلو قلنا: إنها ليست عربية للزم من ذلك أن لا تكون المجازات عربية؛ لأنها لم تضعها العرب على مسمياتها الحقيقية، ولم يقل أحد بذلك.

فثبت أن مجازات أهل اللغة عربية مع أنها لم توضع للمعاني الحقيقية، فيقاس على ذلك هذه الأسماء ـ وهي الصلاة والصوم ـ وهي الحقائق الشرعية، فتكون عربية حيث إنها مجازات بالإضافة إلى اللغة.

الجواب الثاني: قالوا فيه: إن استعمال الشرع لهذه الأسماء والألفاظ في غير ما وضعته لها العرب لا تسلب الاسم العربـي عن القرآن، ولا يخرج القرآن عن كونه خطاباً بلسان العرب، فالعرب قد استعملت بعض الألفاظ في غير ما وضعته له العرب مثل لفظ «البحر» للكريم، ولفظ «حمار» للبليد، ولم يقل أحد: إن هذا إخراج للخطاب عن لغة العرب.

ثم إنا لو سلمنا أن تلك الألفاظ والأسماء غير عربية وأن القرآن قد اشتمل عليها فهذا لا يخرجه عن كونه عربياً؛ لأن تلك الألفاظ والحقائق الشرعية يسيرة وقليلة بالنسبة للقرآن، والقليل لا يغلب الكثير فالعبرة بالأعم الأغلب، ولذا لا يمتنع من إطلاق السواد على اللحية وإن كان فيها شعرات قليلة بيضاء.

وقد ورد في القرآن ألفاظ غير عربية ومع ذلك لم يخرجه عن كونه عربياً، كما قلنا في مسألة: «اشتمال القرآن على ألفاظ بغير العربية»، وقد سبقت.

كذلك اشتمال القصيدة الفارسية على ألفاظ عربية لم يخرجها عن كونها فارسية.

وكذلك اشتمال القصيدة العربية على ألفاظ فارسية لم يخرجها عن كونها عربية، وهذا واقع ومنتشر.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (**وقوله: «كان يجب التوقيف على تصريفه»، فهذا إنما يجب إذا لم يعلم مقصوده بالقرائن والتكرير مرة بعد الأخرى، فإذا فهم حصل الغرض. والله أعلم**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الثاني: «إن الشارع لو كان قد نقل بعض الأسماء من مدلولاتها اللغوية إلى مدلولات شرعية لوجب أن يوقف الرسول ﷺ الأمة على ذلك».

أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ بقولهم: إن ذلك إنما يجب إذا لم يعلم مقصود الشارع من هذه الأسماء فيبينها بالقرائن والتكرار وبالفعل أو بالقول.

وقد وقع ذلك البيان، فقد بين النبي ﷺ بياناً تاماً المعاني التي نقلت الألفاظ إليها، فبين المقصود بالصلاة صلاة جبريل ـ عليه السلام ـ بالرسول ﷺ ثم صلاته ﷺ بأصحابه، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وبين المقصود من الزكاة ببيان ما تجب فيه الزكاة، وأنصبتها، وشروطها، ولمن تدفع، وكيف تدفع، وبين المقصود بالحج بفعله، وقال: «خذوا عني مناسككم»، وبين معاني بعض الأسماء كمعنى الإسلام، والإيمان، والإحسان حيث بينها له جبريل عليه السلام، ثم هو ﷺ بينها للصحابة وكذلك قام الصحابة ببيان مدلولات هذه الألفاظ لمن بعدهم، وتكرر فعل الوضوء والصلاة.

أما إذا علمنا المقصود من الاسم فلا حاجة إلى بيانه وتوضيحه.

* * *

ثمرة هذا الخلاف وفائدته

قوله: (وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع، وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية، دون اللغوية، ولا يكون مجملاً؛ لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية، وحكي عن القاضي أنه يكون مجملاً، وهو قول بعض الشافعية، والأولى: ما قلناه).

ش: **أقول**: إن النزاع في هذه المسألة له ثمرة في الفروع الفقهية، وثمرة في العقيدة، وثمرة في اللغة.

أما الثمرة التي تعود إلى الفروع الفقهية ـ وهي التي أشار إليها ابن قدامة هنا ـ فهي في أن هذه الأسماء ـ وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج ـ إذا وجدت في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي وللمعنى الشرعي، فعلى أيهما يحمل؟

فبناءً على المذهب الأول ــ وهو: أن تلك الأسماء منقولة من اللغة إلى الشرع ــ، فإن تلك الأسماء تحمل على الحقيقة الشرعية، دون اللغوية، ويكون معناها واضحاً لا إجمال فيه؛ لأن العادة أن كل متكلم يُحمل لفظه على عرفه، فلفظ الصلاة والصوم والزكاة والحج يُحمل على المقصود والمراد الشرعي، فتحمل تلك الألفاظ على الصلاة الشرعية والزكاة الشرعية، والصوم والحج الشرعيين، ولا يجوز العدول عن ذلك إلاَّ بدليل وقرينة؛ وذلك لأن عرف الشارع جار على بيان الأحكام الشرعية، دون الحقائق اللغوية.

وبناءً على المذهب الثاني ــ وهو: أن تلك الأسماء باقية على دلالتها اللغوية، ولكن زاد عليها الشارع بعض القيود ــ فإن تلك الأسماء تُحمل على المعنى اللغوي، ولا يجوز العدول عنها إلى الشرعية إلاَّ بقرينة، وهذا قياس هذا المذهب، وقد نسبه أكثر العلماء إلى أبي بكر الباقلاني ــ كما سبق أن قلناه ــ.

لكن القاضي أبا بكر الباقلاني ذهب إلى الوقف؛ لأنه ــ كما قال في «التقريب» ــ يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة، ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع، ويجوز أن يراد بها الأمران، ونظراً إلى هذه الاحتمالات ووجودها عاملها معاملة المجمل؛ لأنها لفظ مشترك عنده.

وعاب شمس الدين الأبياري على الباقلاني وما ذهب إليه، حيث قال في «التحقيق والبيان»: «قول القاضي: إنه مجمل يناقض مذهبه في حجية الأسماء الشرعية، اللهم إلاَّ أن يكون له قول آخر بإثباتها، وإلاَّ فالإجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال».

والحق أن الباقلاني صرح بأنها مجملة، نظراً إلى وجود تلك الاحتمالات وذلك في «التقريب والأرشاد»، فلا يصح ما حكاه عنه إمام

الحرمين، وبالتالي يبطل ما قاله شمس الدين الإبياري في «التحقيق والبيان».

وممن ذهب إلى أنها مجملة: القاضي أبو يعلى في «العدة»، فقال: فأما قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فإن ذلك مجمل؛ لأن الصلاة في اللغة الدعاء، فكان كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: ٣٥]، وفي الشريعة هي: التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والسلام، ولا يقع على شيء من ذلك اسم الصلاة، فإذا كان اللفظ لا يدل على المراد به، ولا ينبىء عنه وجب أن يكون مجملاً.

وهذا مذهب بعض الشافعية.

وذهب بعض الشافعية ـ كالغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام» ـ إلى التفريق بين الأوامر والنواهي: فما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي، وما ورد في النهي والترك فهو مجمل.

والراجح الأول، وهو: أن تلك الأسماء تحمل على الحقيقة الشرعية مطلقاً، أي: في الإثبات أو النفي، ولا يجوز العدول عن ذلك إلاَّ بقرينة.

وإليك بعض المسائل التي تأثرت بذلك الخلاف.

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ النِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢].

اختلف في ذلك: هل المراد به المعنى الشرعي، أو المراد المعنى اللغوي؟

فذهب بعض العلماء كالشافعية إلى أن المراد بالنكاح هنا المعنى

الشرعي وهو: العقد؛ لأن النكاح حقيقة شرعية، ولفظ المشرع يحمل على المعنى الشرعي، ولذا فإنه لو زنى الأب بإمرأة فإن ذلك لا يوجب حرمة المصاهرة عندهم.

وذهب آخرون كجمهور الحنفية إلى أن المراد بالنكاح هنا المعنى اللغوي، وهو الوطء، فيكون المعنى لا تطؤا ما وطأها الأب بزنى أو غيره، ولذا من زنى بها الأب فهي موطوءة له.

المثال الثاني: قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة».

اختلف في ذلك، هل المراد به أن الطواف كالصلاة حكماً في الافتقار للطهارة فيكون المراد بالصلاة الصلاة الشرعية، أو أن الطواف يشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة.

المثال الثالث: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «لا يَنكح المحرم ولا يُنكح».

اختلف العلماء هل المراد بالنكاح هنا المعنى اللغوي، أو المعنى الشرعي؟

فذهب بعض العلماء ـ كأكثر الحنفية ـ إلى أن المراد به المعنى اللغوي وهو: الوطء، ولذا ذهبوا إلى أنه يحرم الوطء على المحرم ولا يحرم عليه العقد.

وذهب آخرون ـ كالمالكية ـ إلى أن المراد بالنكاح هنا المعنى الشرعي وهو: العقد، ولهذا ذهبوا إلى تحريم العقد ـ أيضاً ـ .

* * *

القسم الرابع: المجاز المطلق

تعريف المجاز لغة

المجاز مأخوذ من الجواز، وهو: العبور، والانتقال من موضع إلى موضع آخر، يقال: «جزت المكان» أي: عبرته وانتقلت منه إلى مكان آخر، فالمجاز هو اللفظ الجائز من شيء إلى شيء آخر تشبيهاً بالجسم المنتقل من موضع إلى آخر.

* * *

تعريف المجاز اصطلاحاً

قوله: **(فصل: وأما المجاز فهو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح).**

ش: **أقول**: هذا تعريف المجاز في الاصطلاح.

والمراد باللفظ هو كل ما يتلفظ به مما يتكون من حروف هجائية سواء كان مستعملاً كزيد، أو مهملاً كديز، أو حقيقة أو مجازاً، أو عام أو خاص أو غير ذلك.

وقوله: «المستعمل» احترز به عن أمرين، هما:

١ ــ اللفظ المهمل كديز.

٢ ــ اللفظ قبل الاستعمال فإنه لا حقيقة ولا مجاز.

وقوله: «في غير موضوعه» أخرج الحقيقة؛ لأنها ــ كما سبق ــ لفظ استعمل في موضوعه الأصلي.

قوله: «على وجه يصح» يشير بذلك إلى أنه لا بد من توفر شروط المجاز، وهو قد احترز به من اللفظ الذي استعمل في غير موضوعه على

وجه لا يصح وهو: ما إذا انتفت شروطه أو بعضها، بأن لا توجد علاقة ظاهرة وواضحة.

ومعروف أن شرط المجاز هو: وجود العلاقة ـ بكسر العين ـ وهي: المشابهة الحاصلة بين المعنى الأول والمعنى الثاني بحيث ينتقل الذهن بواسطتها عن محل المجاز إلى الحقيقة، فيفهم المعنى المجازي باعتبار ثبوت الصفة له كإطلاق «الأسد» على الرجل الشجاع للاشتراك في صفة الشجاعة؛ إذ لها فيه ظهور ومزيد اختصاص فينتقل الذهن منه إلى هذه الصفة.

وسمي مجازاً لأن أهل اللغة يجاوزون به عن أصل الوضع توسعاً منهم كتسمية الرجل الشجاع أسداً، والبليد حماراً.

* * *

الأمور التي يصح بها المجاز ـ أو أقسام التجوز ـ

قوله: (ثم إنه إنما يصح بأمور).

ش: **أقول**: لما عرف ابن قدامة المجاز بأنه: اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح، بيَّن أن المجاز يصح بأمور، أي يُصار إلى المجاز في أمور كثيرة وهي ـ أقسام التجوز ـ .

* * *

الأمـر الأول

قوله: (أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة كاستعارة لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع، لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي، ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبخر، وإن كان البخر موجوداً في محل الحقيقة؛ لكونه غير مشهور به).

ش: **أقول**: الأمر الأول ـ من الأمور التي يصح المجاز بها ـ : تسمية الشيء باسم ما يشابهه، أي: يكون الكلام مجازاً باعتبار مشابهة في المعنى في صفة ظاهرة، مثل: تسمية الرجل الشجاع أسداً؛ نظراً لاشتراك الرجل الشجاع، والأسد في وصف واحد وهو: «الشجاعة»، وذلك لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي.

وهذا يسمى استعارة باتفاق، وهو إذا لم يذكر المستعار له مثل: قولك: «رأيت أسداً»، تريد رجلاً شجاعاً.

وقول ابن قدامة: «في المعنى المشهور» المراد به: أن الأسد قد اشتهر بالشجاعة والإقدام، وهو المراد بقولنا: «صفة ظاهرة».

وخرج بذلك المعنى الخفي، أو الصفة الخفية مثل: «البخر»، فلا تصح استعارة لأسد في الرجل الأبخر، وإن كانت صفة البخر موجودة في الحقيقة، وهو الأسد.

فلا يصح أن تقول: «رأيت أسداً» وأنت تقصد أنه يشبه الأسد في صفة البخر؛ وذلك لأن «البخر» في الأسد خفي غير مشهور به.

* * *

الأمر الثاني

قوله: (الثاني: بسبب المجاورة غالباً كتسمية المزادة راوية باسم الجمل الحامل لها لتجاورهما في الأعم الأغلب، وتسمية المرأة ظعينة باسم الجمل الذي تظعن عليه للزومها إياه، وتسمية الفضلة المستقذرة غائطاً وعذرة).

ش: **أقول**: الأمر الثاني ـ من الأمور التي يصح بها المجاز ـ : كون

الكلام مجازاً باعتبار نقل اسم لعلاقة مجاورة، ويسمى: المجاز بالمجاورة أي: إذا جاور شيء شيئاً آخر في الأعم الأغلب فإنه يطلق عليه اسمه، من الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: إطلاق اسم «الراوية» على المزادة ــ وهي ظرف الماء أو وعاء الماء ــ ، و «الراوية» في الأصل اسم للجمل الذي يحمل تلك المزادة ــ أي: الجمل الذي يُستقى عليه الماء ــ ، لكن أُطلق اسم الراوية على المزادة ــ أو ظرف الماء ــ مجازاً بسبب كثرة مجاورتها والتصاقها بالجمل.

المثال الثاني: إطلاق اسم «الظعينة» على المرأة، و «الظعينة» في الأصل اسم للجمل الذي تظعن تلك المرأة عليه أي: الذي تركب عليه، لكن أطلق اسم «الظعينة» على المرأة مجازاً بسبب كثرة مجاورتها والتصاقها بالجمل أثناء السفر.

المثال الثالث: إطلاق اسم «الغائط» على الشيء المستقذر الخارج من الإنسان، و «الغائط» في الأصل اسم للمكان المنخفض من الأرض، لكن أطلق اسم «الغائط» على الشيء المستقذر مجازاً بسبب كثرة مجاورته والتصاقه بالموضع المطمئن والمنخفض من الأرض؛ لأن الشخص إذا أراد قضاء حاجته في الصحراء فإنه يقصد غالباً المكان المنخفض؛ لئلا يراه أحد.

المثال الرابع: إطلاق اسم «العذرة» على الشيء المستقذر، و «العذرة» في الأصل اسم لفناء الدار، لكن أطلق اسم «العذرة» على الشيء المستقذر مجازاً بسبب كثرة مجاورتها والتصاقها بفناء الدار.

* * *

الأمـر الثالـث

قوله: (الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به كقولهم: الخمرة محرمة، والمحرم شربها، والزوجة محلَّلة، والمحلَّل وطئها، وكإطلاق السبب على المسبَّب، وبالعكس).

ش: **أقول**: الأمر الثالث ـ من الأمور التي يصح المجاز بها ـ إطلاق العرب اسم الشيء على ما يتصل به بأي نوع من الاتصال، وهذا أنواع:

النوع الأول: إطلاق اسم الشيء كله على ما أُعدَّ له، مثل قولهم: «الخمرة محرمة»، ومعروف أن المحرم شرب الخمر فقط.

أما اللمس، أو النظر فهو غير محرم.

وكقولهم: «الزوجة محللة»، ومعروف أن المحلل هو وطئها فقط، أما قتلها، أو تعذيبها؛ فهو حرام.

النوع الثاني: إطلاق السبب على المسبب سواء كان السبب قابلي، أو فاعلي، أو صوري، أو غائي.

مثال السبب القابلي: قولهم: «سال الوادي»، والأصل: «سال الماء في الوادي»، لكن لما كان الوادي سبباً قابلاً لسيلان الماء فيه صار الماء من حيث القابلية كالمسبب له، فوضع لفظ الوادي موضعه.

ومثال السبب الفاعلي: قولهم: «نزل السحاب»، أي: المطر، فإن السحاب في العرف سبب فاعلي، لكن فاعليته باعتبار العادة؛ حيث إن الفاعل حقيقة هو الله سبحانه.

ومثال السبب الصوري: إطلاق اليد على القدرة، فإن اليد لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشيء، وهو تجويف راحتها، وصغر عظمها،

وانفصال بعضها عن بعض ليتأتى به وضع الشيء في الراحة، وتنقبض عليه العظام الدقاق المنفصلة، ويتأتى دخولها في المنافذ الضيقة، والتعبير عن اليد بالقدرة ــ كما يقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ وقد ورد في القرآن الكريم: في مواضع، منها قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّمَن فِىٓ أَيْدِيكُم مِّنَ ٱلْأَسْرَىٰٓ﴾ [الأنفال: ٧٠].

ومثال السبب الغائي: تسمية العصير خمراً، والحديد خاتماً، والعقد نكاحاً، لأنه غايته.

النوع الثالث: إطلاق المسبَّب على السببِ كإطلاق لفظ «الموت» على المرض الشديد المهلك، وذلك لأن المرض الشديد عادة ما يؤدي إلى الهلاك والموت، وإن شئت فقل إطلاق المعلول على العلة.

* * *

الأمـر الرابـع

قوله: (الرابع: حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وقوله: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، أي: حب العجل).

ش: **أقول**: الأمر الرابع ــ من الأمور التي يصح بها المجاز ــ: حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وهو: أن يكون الكلام مجازاً باعتبار نقص لفظ من الكلام المركب، من أمثلته:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، والمراد: واسأل أهل القرية، حذف المضاف، وهو «أهل» وأقيم المضاف إليه وهو: القرية مقامه مجازاً.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، والمراد: حب العجل، حذف المضاف وهو «حب» وأقيم المضاف إليه وهو «العجل» مقامه مجازاً.

بقية أنواع التجوز

هناك أنواع من أنواع التجوز لم يذكرها ابن قدامة، إليك أهمها:

الأول: وهو تسمية الشيء باسم ضده، مثل قوله تعالى: ﴿وَجَزَاؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، فقد أطلق على الجزاء سيئة مع أنه عدل لكونها ضدها.

الثاني: إطلاق اسم الكل على الجزء مثل قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم﴾ [البقرة: ١٩]، فقد أطلق الكل وهو «الأصابع» على الجزء وهو: «الأنامل» فقط؛ لأن العادة أن الإنسان لا يضع أصبعه في إذنه.

الثالث: إطلاق الجزء وإرادة الكل، مثل قول القائل: «أنا أملك أربعين رأساً من الغنم»، فأطلق الجزء وهو الرأس، وأراد جميع الجسم.

الرابع: تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه، مثل: تسمية الآدمي «مضغة».

الخامس: تسمية الشيء باعتبار ما سيكون عليه وما يؤول إليه، مثل: إطلاق اسم «المسكر» على الخمر.

ويسمى تسمية الشيء المعد لأمر باسم ذلك الأمر.

السادس: المجاز بالزيادة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، قال القاضي عبد الوهاب المالكي: قد اختلف في كيفية كون هذا مجازاً فقال الجمهور: إن الكلمة تصير بالزيادة مجازاً، وقال قوم:

إن نفس الزيادة تكون مجازاً دون جميع الكلمات؛ لأن الكاف هي المستعملة في غير موضعها، والمثل مستعمل في موضعه.

قال: والصحيح مذهب الجمهور؛ لأن الحرف الواحد لا يفيد بنفسه، وما لا يفيد بنفسه لا يوصف بأنه حقيقة ولا مجاز، وإنما يوصف بذلك الكلام المفيد، والكاف لا تفيد إلاَّ بانضمامها إلى المثل، فوجب أن تكون الجملة مجازاً.

السابع: إطلاق اسم المصدر على اسم الفاعل، كقولهم: «رجل عدل» أي: عادل.

وعكسه وهو إطلاق اسم الفاعل على المصدر، كقولهم: «قم قائماً» أي: قياماً.

الثامن: إطلاق اسم المصدر على اسم المفعول، كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١]، أي: مخلوقه.

وعكسه، وهو إطلاق اسم المفعول عل المصدر، كقوله تعالى: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥]، أي: ساتراً.

التاسع: إطلاق اسم اللازم على الملزوم، كإطلاق المس على الجماع. وعكسه وهو: إطلاق اسم الملزوم على اللازم، كقوله تعالى: ﴿ أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ﴾ [الروم: ٣٥]، أي: يدل، والدلالة من لوازم الكلام.

العاشر: إطلاق الأثر علي المؤثر كتسمية ملك الموت موتاً.

الحادي عشر: إطلاق المحل على الحال: كتسمية المال كيساً فيقولون: هات الكيس والمراد: المال الذي فيه.

الثاني عشر: إطلاق المؤثر على الأثر، كقوله: «ما أرى في الوجود إلاَّ الله تعالى» يريد آثاره والدلالة عليه في العالم.

الثالث عشر: إطلاق اسم البدل على المبدل، كتسمية الدية بالدم فكانوا يقولون: «أكل فلان دم فلان»، أي: ديته.

الرابع عشر: إطلاق اسم المبدل على البدل، كتسمية الأداء بالقضاء في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٣]، أي أديتم. ونحو ذلك.

* * *

هل المجاز يستلزم الحقيقة؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(وكل مجاز فله حقيقة في شيء آخر)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن كل مجاز يستلزم وجود حقيقة في شيء آخر.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه، فلا بد أن يكون له موضوع)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن حد المجاز هو: اللفظ المستعمل في ما وضع له ثانياً، فإن هذا الحد يدل على أن لهذا اللفظ استعمال في ما وضع له أولاً والمراد به الحقيقة.

أو تقول ــ في الاستدلال على ذلك ــ إن المجاز فرع، والحقيقة أصل، ومتى وجد الفرع وجد الأصل.

المذهب الثاني

لم يذكره ابن قدامة، وهو: أن المجاز لا يستلزم الحقيقة وهو ما ذهب إليه كثير من الأصوليين المحققين كالآمدي في «الإحكام».

* * *

دليلهم على ذلك

استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن غاية المجاز أن يكون مستعملاً في غير ما وضع له أولاً، وما وضع له اللفظ أولاً ليس حقيقة ولا مجازاً، فلا مانع من أن يتجوز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولاً.

* * *

هل تستلزم الحقيقة المجاز؟

قوله: **(ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز)**.

ش: **أقول**: اتفق على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز، أي: أنه لا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يُستعمل فيما عداه)**.

ش: **أقول**: الدليل على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز: أن كون اللفظ قد استعمل في ما وضع له لا يلزم منه أن يستعمل فيما عداه من المعاني، بل قد يكون له معنى واحد فقط.

وأيضاً يمكن أن نستدل لهذا بالوقوع؛ حيث إننا لو استقرأنا وتتبعنا اللغة العربية لوجدناها مملوءة بحقائق لا مجازات لها.

* * *

إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فعلى ماذا يحمل؟

قوله: **(فصل: متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة، ولا يكون مجملاً إلاَّ أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز)**.

ش: **أقول**: إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز وتجرد عن القرائن فإن اللفظ يحمل على الحقيقة.

ولا يمكن أن نجعل اللفظ مجملاً ومشتركاً بين معنيين وهما الحقيقة والمجاز.

ولا يمكن أن نحمله على المجاز إلاَّ إذا دل دليل على أنه أريد به المجاز .

* * *

أدلة ذلك

لقد استدل على أن اللفظ يحمل على الحقيقة، ولا يكون مجملاً، ولا يكون مجازاً إلاَّ بقرينة ــ بأدلة، إليك ذكرها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملاً لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن اللفظ المطلق يحمل على معناه الحقيقي ولا يكون مجملاً ــ : أن كل لفظ يحتمل أن يكون مجازاً ويحتمل أن يكون حقيقة لو جعلناه مجملاً لأدى ذلك إلى بقاء كثير من ألفاظ الكتاب والسنة بدون أن يعمل بها، فأفضى إلى عدم الاستفادة منها؛ وذلك لأن حكم

المجمل ــ كما سيأتي ــ هو التوقف حتى يأتي دليل يرجح أحد المعاني وهذا يؤدي إلى تعطيل أكثر النصوص بلا عمل وهذا لا يقوله مسلم عاقل.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (واختل مقصود الوضع، وهو التفاهم).

ش: **أقول**: الدليل ــ من الأدلة على أن اللفظ المطلق يحمل على معناه الحقيقي، ولا يكون مجملاً ــ: أننا لو جعلنا كل لفظ احتمل أن يكون حقيقة وأن يكون مجازاً مجملاً لاختل واضطرب مقصود الوضع اللغوي، أي: لا نفهم من أي لفظة أي معنى مقصود، مما يؤدي إلى عدم تفاهم الناس في مخاطباتهم.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأن واضع الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفي به فيه، فكأنه قال: «متى سمعتم هذه اللفظة فافهموا ذلك المعنى، فيجب حمله عليه).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن اللفظ المطلق يحمل على معناه الحقيقي ولا يكون مجملاً ــ: أن واضع الكلام للمعنى إنما وضعه ليكتفي به في الدلالة عليه، وليستعمل فيه دون غيره من المعاني، فكأن الواضع قال: «إذا سمعتموني أتكلم بهذا الكلام فاعلموا أنني أعني به هذا المعنى دون ما هو مجاز فيه»، فيجب على السامع أن يحمل اللفظ على ما وضع له، وهو المعنى الحقيقي.

* * *

ما الحكم إذا غلب المجاز بالعرف؟

قوله: **(إلاَّ أن يغلب المجاز بالعرف كالأسماء العرفية، فتصير ـ حينئذٍ ـ الحقيقة كالمتروكة، فإنه لو قال: «رأيت غائطاً أو راوية» لم نفهم منه الحقيقة، فيصير الحكم للعرف، لا يصرف إلى الحقيقة إلاَّ بدليل)**.

ش: **أقول**: لما بين أن اللفظ المجرد عن القرائن يحمل على المعنى الحقيقي، ولا يحمل على المجاز، ولا يكون مجملاً استثنى حالة واحدة من ذلك وهي: أن يغلب المجاز في الاستعمال، أي: أن يتعارف الناس على التخاطب بالمجاز، دون الحقيقة وينتشر ذلك بينهم فتكون الحقيقة ـ على ذلك ـ كالمتروكة المنسية التي لا تنقدح في أذهان المتخاطبين.

فمثلاً: لو قال شخص: «رأيت غائطاً» فإن كل الناس ينقدح في أذهانهم أن المقصود ذلك الشيء المستعذر الخارج من الإنسان، ولا ينقدح في أذهانهم الحقيقة وهو: المكان المطمئن المنخفض من الأرض.

فهنا حملوا اللفظ على ما تعارفوا عليه، ولا يحمل على الحقيقة إلاَّ بدليل.

كذلك لو قال شخص: «رأيت راوية» فإنه ينقدح في أذهان الناس أن المقصود بذلك هو: وعاء الماء، ولا ينقدح في أذهانهم الحقيقة وهو الجمل الذي يستقى عليه.

فصار الوضع الأول ـ وهو الحقيقة ـ منسياً متروكاً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم إلاَّ أنه ثبت بعرف الاستعمال، ولا يمكن صرفه إلى الحقيقة إلاَّ بدليل. والله أعلم.

* * *

كيف نعرف الحقيقة من المجاز؟

قوله: (فصل ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين).

ش: **أقول**: إذا ورد لفظ فإنا نعرف أن المراد به الحقيقة، ولا يراد به المجاز، أي: يفرق بينهما بالنص والنقل عن أهل اللغة، أو بضرب من الاستدلال.

فأما النص فأن يقولوا: هذا حقيقة، وهذا مجاز، أو يقولوا: إذا أريد بهذه اللفظة كذا فهو حقيقة، وإذا أريد بها كذا فهو مجاز، أو يحدوا الحقيقة بحد، والمجاز بحد.

وأما الاستدلال، فإنه يستدل على أن المراد بذلك اللفظ الحقيقة دون المجاز بأدلة، إليك ذكرها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (أحدهما: أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة والآخر لا يفهم إلاَّ بقرينة، فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على معرفة الحقيقة ـ : أن اللفظ له معنيان فيسبق أحد المعنيين إلى فهم السامع من غير قرينة، أما المعنى الآخر لا يفهم ولا ينقدح في الذهن إلاَّ بقرينة، فيكون اللفظ حقيقة في المعنى الذي تبادر إلى فهم السامع مطلقاً، أي: بدون قرينة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً، والمعنى

الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه، فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على معرفة الحقيقة ـ: أن يكونوا إذا أرادوا معنى من المعاني اقتصروا على لفظة مخصوصة، وإن أرادوا بها معنى آخر لم يقتصروا على تلك اللفظة بل زادوا قرينة، فعلم أن المعنى الذي اقتصروا عليه هو الحقيقة، أي: يكون اللفظ حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ، دون قرائن، وهو قريب من الأول.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (**الثاني: أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين كالأمر في الكلام حقيقة؛ لأنه يصح منه: «أمر، يأمر، أمراً»، وليس بحقيقة في الشأن نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]؛ لأنه لا يقال منه «أمر يأمر»، والله أعلم).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على معرفة الحقيقة ـ: أن يكون أحد اللفظين يصح فيه الاشتقاق والتصريف إلى الماضي والمستقبل واسم الفاعل والمفعول، واللفظ الآخر لا يصح فيه ذلك، فيكون الأول حقيقة، والآخر مجازاً مع عدم ورود المنع من الاشتقاق فدل ذلك على كون الأول حقيقة، والآخر مجازاً.

فإن تصرف اللفظ يدل على قوته وأصالته، وعدم تصرفه يدل على ضعفه وفرعيته.

مثال ذلك: لفظ «الأمر» يطلق على الطلب نحو: أخرج، ويطلق على الشأن والفعل كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]. والمقصود: شأن فرعون وفعله.

فوجدنا العرب يصرفون اللفظ ويشتقون منه فيقولون: «أمر، يأمر، أمراً» فهو مأمور، وهو آمر. في حين أنهم لا يقولون ذلك في الأمر بمعنى الفعل فلا يقولون فيه: «أمر يأمر...».

أي: أن إطلاق لفظ الأمر على الفعل لا يشتق لمن قام به منه اسم الآمر. فدل ذلك دلالة واضحة على أن الأول حقيقة، والثاني مجاز.

* * *

بقية الأدلة على معرفة الحقيقة من المجاز

ذكر ابن قدامة ثلاثة من الأدلة على معرفة الحقيقة من المجاز، وإليك الباقي:

* * *

الدليل الرابع

أنه لا يصح النفي في حين أنه يصح نفيه في نفس الأمر، ولهذا فإنه يصح أن يقال لمن سمي من الناس حماراً لبلادته: أنه ليس بحمار، ولا يصح أن يقال: إنه ليس بإنسان في نفس الأمر؛ لأنه حقيقة فيه.

* * *

الدليل الخامس

أن لا يكون اللفظ مطرداً في مدلوله مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشارع من الاطراد وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة فهذا مجاز؛ لأنه لا يطرد، ولهذا لا يسمى كل طويل من شجرة أو رمح وغير ذلك نخلة.

هذه أهم الأدلة على معرفة الحقيقة من المجاز، وهناك أدلة أخرى قد ذكرها بعض الأصوليين وهي ضعيفة لذلك لم أتطرق لها.

* * *

السبب الداعي إلى المجاز

إن عدول المتكلم في التعبير عن الحقيقة إلى المجاز له أسباب، إليك أهمها:

الأول: التعظيم والتبجيل، مثل قولهم: «سلام على المجلس العالي».

الثاني: التحقير والتنزه من ذكر الحقيقة مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣].

الثالث: تكثير الفصاحة؛ لأن فهم المعنى منه يتوقف على قرينة، وفي ذلك غموض يحوج إلى حركة الذهن، فيحصل من الفهم شبيه لذة الكسب.

الرابع: أن تكون لفظة الحقيقة ثقيلة على اللسان، مثل: «الخنفقيق» اسم للداهية.

الخامس: تيسير التجنيس، والجمع، وسائر أصناف البديع.

السادس: المبالغة في بيان العبارة على الإيجاز، كقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤].

السابع: زيادة بيان حال المذكور، مثل قولك: «رأيت أسداً يخطب» فإنه أبلغ في الدلالة على الشجاعة من قولك: «رأيت رجلاً يشبه الأسد في الشجاعة».

الثامن: تفهيم المعقول في صورة المحسوس لتلطيف الكلام، وزيادة الإيضاح، ويسمى استعاره تخيلية مثل قوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤].

التاسع: أن يجهل المخاطب اللفظ الحقيقي لذلك المعنى المعبر عنه بالمجاز، مثل قول الفقهاء: «حشيش الحرم لا يجوز نقله» وأرادوا الأخضر؛

لأنه معلوم ـ لغة ـ أن الرطب يقال له خلا، واليابس حشيش، فكأن الفقهاء آثروا تسمية الرطب حشيشاً مجازاً باعتبار ما يؤول إليه لكونه أقرب إلى أفهام العامة؛ نظراً لجهلهم معنى الخلا.

* * *

تعريف الكلام لغة

قوله: **(فصل: الكلام هو: الأصوات المسموعة، والحروف المؤلفة)**.

ش: **أقول**: تعريف الكلام في اللغة هو: عبارة عن الأصوات المسموعة، والحروف المؤلفة، ويقول ابن عقيل: هو: اسم لكل ما يتلفظ به مفيداً كان أو غير مفيد.

والأصوات: جمع صوت، والصوت هو: عرض مسموع، أي: أن صوت المتكلم عَرَض حاصل عن اصطكاك أجرام الفم ـ وهي مخارج الحروف ـ ودفع النفس الهواء حتى يصل إلى أذن السامع متكيفاً بصورة كلام المتكلم.

وكلام العرب ستة عشر وجهاً هي: «الأمر»، و «النهي»، و «الخبر»، و «الاستخبار»، و «الطلب»، و «الجحود»، و «التمني»، و «الأغلاط»، و «التلهف»، و «الاختبار»، و «القسم»، و «التشبيه»، و «المجازاة»، و «الدعاء»، و «التعجب»، و «الاستثناء».

والمراد بالصوت: اللفظ المشتمل على بعض الحروف تحقيقاً كمحمد، أو تقديراً كالضمائر المستترة.

* * *

أقسام الكلام

قوله: (وهو منقسم إلى «مفيد» وغير «مفيد»).

ش: **أقول:** ينقسم الكلام من حيث إفادته لمعنى وعدم إفادته إلى قسمين:

القسم الأول: الكلام المفيد لمعنى نحو: «زيد قائم».

القسم الثاني: الكلام غير المفيد نحو: «زيد» و «إلى» و «قام» و «ذهب»، فكل لفظ بمفرده لا يفيد شيئاً.

* * *

المقصود بالكلام عند أهل العربية

قوله: (وأهل العربية يخصون الكلام بما كان مفيداً وهو الجملة المركبة من مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، أو حرف نداء واسم وما عداه إن كان لفظة واحدة فهي كلمة وقول، وإن كثر فهو كلم وقول، والعرف ما قلناه، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح).

ش: **أقول:** إذا أطلق لفظ «الكلام» فقيل مثلاً: «هذا كلام» أو «تكلم فلان بكلام» فإنه ينقدح في الذهن الكلام المفيد عند أهل اللغة العربية، فالكلام عندهم عبارة عما اجتمع فيه أمران: اللفظ والإفادة.

والكلام المفيد المقصود هو: الجملة المفيدة المكونة من:

مبتدأ وخبر، نحو: «زيد كاتب».

أو فعل وفاعل، نحو: «قام زيد».

أو حرف نداء واسم، نحو: «يا زيد».

والكلام يتألف مما ذكر؛ لأن الكلام يتضمن الإسناد، وهو يقتضي مسنداً ومسنداً إليه.

وما عدا هذا ينظر: فإن كان لفظة واحدة فهي كلمة وقول:

والكلمة هي جنس، أنواعه ثلاثة: اسم، فعل، وحرف.

فالاسم: كلمة دلت على معنى في نفسها غير مقترنة بزمان ذلك المعنى، نحو: «زيد» و «محمد».

والفعل: كلمة دلت على معنى في نفسها، وعلى زمان ذلك المعنى نحو: قام، كتب.

والحرف: كلمة لا تدل على معنى إلاَّ في غيرها، نحو: «من» و «قد».

أما إن كان أكثر فهو كلم وهو: ما إذا تضمن ثلاث كلمات فصاعداً نحو: «زيد في الدار»؛ لأن الكلم جمع، وأقله ثلاثة ــ كما سيأتي في مسألة أقل الجمع ــ إن شاء الله تعالى.

والحق: أن الكلام يطلق على كل ما أفاد معنى سواء كان كلمتان، أو ثلاث أو أكثر، هذا ما تعارف عليه أهل اللغة.

وقد تبين مما سبق: أن بين الكلام والكلم عموماً وخصوصاً من وجه: فالكلم أعم من جهة المعنى؛ لانطلاقه على المفيد وغيره.

وأخص من جهة اللفظ؛ لكونه لا ينطلق على المركب من كلمتين ــ كما تقدم قوله من أنه لا بد أن يتضمن ثلاث كلمات ــ .

فمثلاً قوله: «زيد قام أبوه» كلام؛ لوجود الفائدة، وكلم لوجود الثلاثة، وقوله: «قام زيد» كلام؛ لأنه مفيد، وليس بكلم؛ لأنه أقل من ثلاث كلمات.

وقوله: «إن قام زيد» هذا كلم؛ لأنه يتكون من ثلاث كلمات، ولا يسمى كلاماً؛ لأنه غير مفيد.

والقول: عبارة عن اللفظ الدال على معنى، فهو أعم من الكلام، والكلم، والكلمة عموماً مطلقاً.

وتطلق الكلمة لغة ويراد بها الكلام، لكن هذا الإطلاق على سبيل المجاز من باب تسمية الشيء باسم جزئه.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا﴾ [المؤمنون: ١٠٠]؛ حيث إن الضمير في قوله: «إنها» وفي «قائلها» راجع لقوله تعالى حكاية عن العاصي إذا جاءه الموت: ﴿رَبِّ ٱرْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون: ٩٩ ـ ١٠٠].

ومثل قول النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد بن ربيعة:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ... وكل نعيم لا محالة زائل

قال ابن مالك ـ رحمه الله ـ فيما سبق:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم ... واسم وفعل ثم حرف الكلم
واحده كلمة، والقول عم ... وكلمة بها كلام قد يؤم

* * *

أقسام الكلام المفيد

قوله: (والكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام: نص، وظاهر، ومجمل).

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف الكلام، وذكر أقسامه من حيث الإفادة وعدمها، شرع في ذكر أقسام الكلام المفيد حيث إن هذا هو ما يبحث فيه الأصولي.

وأقسام الكلام المفيد ثلاثة:

الأول : النص.

الثاني : الظاهر.

الثالث: المجمل.

وسيأتي تعريف وبيان كل قسم من تلك لأقسام ـ إن شاء الله تعالى ـ .

ولعلك تسأل وتقول: ما سبب انحصار أقسام الكلام المفيد في هذه الثلاثة؟.

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن سبب انحصار أقسام الكلام المفيد في هذه الثلاثة هو: أن اللفظ إما أن يكون له معنى واحد فقط لا ينقدح في الذهن غيره، أو يكون له معنيان فأكثر.

فإن كان اللفظ لا يحتمل إلَّا معنى واحد ـ فقط ـ فهذا هو: النص.

وإن كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى نُظِر:

إن ترجح أحد معنييه أو معانيه على الآخر فهو: الظاهر.

وإن لم يترجح أحد معنييه أو معانيه ـ أي: كانت متساوية ـ فهو المجمل.

* * *

القسم الأول: النص

قوله: **(فصل: القسم الأول النص)**.

ش: **أقول**: بدأ في القسم الأول وهو: النص؛ لقوته، حيث إنه لا يحتمل إلَّا معنى واحداً فقط.

* * *

تعريف النص لغة

النص أصله في اللغة هو: رفع الشيء إلى أقصى غاية له.

ومنه: ما ورد في الحديث: «كان رسول الله ﷺ يسير العنق فإذا وجد فجوة نص»، أي: رفع السير إلى غايته، وورد في «النهاية»: أن عمرو بن دينار قال: «ما رأيت أنص للحديث من الزهري»، أي: أرفع له وأسند.

ومنه: «نصت الظبية رأسها»: إذا رفعته.

ومنه: تسمية الكرسي الذي تجلس عليه العروس «منصة»؛ لأنها ترتفع عليه حيث تكون ظاهرة ليراها الآخرون بخلاف غيرها من النساء.

* * *

تعريف النص اصطلاحاً

لقد عرف النص اصطلاحاً بتعريفات كثيرة، منها:

التعريف الأول

قوله: (وهو: ما يفيد بنفسه من غير احتمال، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ...﴾ [البقرة: ١٩٦]).

ش: **أقول**: هذا التعريف الأول للنص، وإليك بيانه:

فقوله: «ما أفاد بنفسه»، معناه: أن هذا اللفظ قد أفاد الحكم بنفسه دون أي مساعدة من أي جهة كانت.

فخرج بذلك اللفظ المشترك؛ لأنه لا يفيد معنى من معانيه إلاَّ إذا وجدت قرينة ترجح هذا المعنى، وخرج اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز فلا نحمله على مجازه إلاَّ بقرينة، وهكذا لا يحمل أي لفظ مما سبق على معنى إلاَّ بانضمام غيره معه.

أما هذا اللفظ فقد نص على معناه دون مساعدة.

وقوله: «من غير احتمال»، معناه: أن هذا اللفظ أفاد حكماً ومعنى واحداً ـ فقط ـ من غير أن يتطرق إليه أي: احتمال آخر أصلاً، لا على قرب، ولا على بعد.

وخرج بذلك اللفظ الظاهر فإنه قد أفاد حكماً بنفسه لكن مع احتمال معنى آخر.

مثال النص قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فإن هذا اللفظ نص في الحكم حيث إن مجموع الثلاثة في الحج والسبعة إذا رجع هي عشرة فقط دون زيادة أو نقصان، فلا تحتمل «إحدى عشرة»، ولا تحتمل التسعة، كذا قوله تعالى: ﴿مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، نص في نفي التماثل بين البيع والربا.

كذلك لفظ «الفرس» لا يحتمل الحمار ولا الجمل.

فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً في طرفي الإثبات والنفي، أي: إثبات المسمى، ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم.

* * *

التعريف الثاني

قوله: (هو قيل: هو الصريح في معناه).

ش: **أقول**: هذا التعريف الثاني للنص، وهو الذي صححه القاضي أبو يعلى في «العدة»، وتبعه أبو الخطاب في «التمهيد».

وزاد القاضي فيه وابن البناء: «وإن كان اللفظ محتملاً في غيره».

فيكون تعريف النص ـ على هذا ـ : ما كان صريحاً في حكم من الأحكام وإن كان اللفظ محتملاً في غيره.

ومعنى «الصريح» الخالص الذي لا يشوبه أي شيء يعكر على الذهن.

وهذا التعريف للنص يفهم منه: أنه ليس من شرط النص: أن لا يحتمل إلاَّ معنى واحداً؛ لأن هذا قليل الوجود، مثاله: قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، فهذا نص في أن الزاني يجب عليه الحد، وليس بنص في صفة الزاني هل يكون بكراً أو ثيباً.

* * *

حكم النص

قوله: **(وحكمه: أن يصار إليه، ولا يعدل عنه إلاَّ بنسخ)**.

ش: **أقول**: حكم النص أن يصير المكلف إلى معناه، وأن يعمل بالحكم الذي دل عليه، ولا يتركه إلاَّ إذا ثبت ناسخ له، فهنا يترك المنسوخ، ويعمل بالناسخ.

* * *

التعريف الثالث

قوله: **(وقد يطلق اسم النص على الظاهر)**.

ش: **أقول**: هذا التعريف الثالث للنص، وهو أن يكون تعريفه هو نفس تعريف الظاهر ـ وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع أو هو: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر.

وإطلاق اسم النص على الظاهر هو إطلاق الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ ، كما نقله كثير من الشافعية عنه.

* * *

حكم إطلاق النص على الظاهر

قوله: (ولا مانع منه؛ فإن النص في اللغة بمعنى الظهور، كقولهم: «نصت الظبية رأسها»: إذا رفعته وأظهرته، قال أمرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش   إذا هـي نصتـه ولا بمعطـل

ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه).

ش: **أقول**: إن إطلاق اسم النص على الظاهر لا مانع منه في الشرع، وهو منطبق في اللغة؛ ذلك لأن النص في اللغة ـ كما سبق بيانه ـ بمعنى الظهور، ومنه قول العرب: «نصت الظبية رأسها» إذا رفعته وأظهرته، ومن ذلك قول امرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس يفاحش   إذا هـي نصتـه ولا بمعطـل

أي: نصت الظبية جيدها إذا رفعته وأظهرته.

وسمي الكرسي الذي تجلس عليه العروس منصة؛ لأنها تظهر عليه.

قال ذلك كله المطرزي صاحب «المغرب في لغات الفقه»، و الإيضاح شرح مقامات الحريري»، و «الإقناع في اللغة».

وإذا ثبت أنه لا مانع من إطلاق اسم النص على الظاهر فيكون حد النص هو نفس حد الظاهر كما وضحته، وكما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

* * *

موقف ابن قدامة من إطلاق اسم النص على الظاهر

قوله: (إلاَّ أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً).

ش: **أقول**: أن ابن قدامة ـ تبعاً للغزالي رحمهما الله ـ ذهب إلى

جواز إطلاق اسم النص على الظاهر؛ لأن اللغة تساعده على ذلك.

لكن بيَّن أن الأقرب للصواب، والأبعد عن الخطأ والأوجه هو: أن يعرف النص بتعريف خاص به وهو ما اختاره، وهو: «ما يفيد بنفسه من غير احتمال».

* * *

دليله على هذا الموقف

قوله: (دفعاً للترادف، والاشتراك عن الألفاظ، فإنه على خلاف الأصل).

ش: **أقول:** استدل ابن قدامة على أن الأولى والأقرب تحديد النص بأنه ما أفاد بنفسه من غير احتمال بقوله: إننا لو أطلقنا اسم النص على الظاهر للزم من ذلك حصول الترادف والاشتراك في الألفاظ، وهما على خلاف الأصل. بيان ذلك:

أننا لو أطلقنا اسم النص على الظاهر لثبت أن لهذين اللفظين، وهما: «النص» و «الظاهر»، معنى واحداً ــ وهو ــ معنى الظاهر، وهو: ما احتمل معنيين هو في أحدهما ــ أظهر ــ وهذا هو الترادف.

وكذا لو أطلقنا اسم النص على الظاهر لثبت أن الذي يحتمل معنيين هو في أحدهما أظهر ــ هما: النص، والظاهر، وهذا هو الاشتراك.

ومعروف أن الترادف والاشتراك خلاف الأصل، لأن الأصل هو: أن يكون للفظ معنى واحد، وأن يكون للمعنى لفظ واحد.

* * *

التعريف الرابع

قوله: (وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه فلا يخرجه عن كونه نصاً).

ش: **أقول**: هذا التعريف الرابع للنص.

والمراد منه: أن يُعبَّر بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل.

أي: أن النص هو اللفظ الذي دل على معنى لا يتطرق إلى الذهن أي احتمال آخر مقبول يعضده دليل.

أما إذا تطرق إليه احتمال لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً.

* * *

الفرق بين هذا التعريف والتعريف الأول

إن التعريف الأول للنص اشترط القائلون به: أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا من قريب، ولا من بعيد.

أما هذا التعريف فقد اشترط القائلون به: أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص، وهو المعتضد بدليل.

* *

القسم الثاني: الظاهر

قوله: (فصل: القسم الثاني: الظاهر).

ش: **أقول**: لما فرغ من القسم الأول ــ وهو: النص ــ شرع في القسم الثاني وهو: الظاهر؛ لأنه في الرتبة الثانية ــ بعد النص ــ في القوة؛ حيث

إننا نفهم منه معنى راجحاً، وإن فهمنا منه معنى آخر، لكنه مرجوح. فهو قريب من النص، ولأن النص والظاهر يشتركان في وجوب العمل بهما.

* * *

تعريف الظاهر لغة

الظاهر لغة هو الشاخص المرتفع، ويطلق لغة على خلاف الباطن، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، فكما أن الظاهر من الأشخاص هو المرتفع الذي تباد إليه الأبصار، كذلك في المعاني.

* * *

تعريف الظاهر في الاصطلاح

عرف الظاهر ــ في الاصطلاح ــ بتعريفات، إليك أهمها:

لتعريف الأول

قوله: **(وهو: ما سبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى، مع تجويز غيره).**

ش: **أقول**: هذا التعريف الأول للظاهر.

فقوله: «ما سبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى»، معناه: أن الظاهر هو اللفظ الذي إذا أطلق وصدر من متكلم فإن السامع يسبق إلى فهمه منه معنى معين.

واحترز بهذه العبارة عن المجمل؛ لأن اللفظ المجمل لا يفهم منه السامع معنى معين، مثل لفظ: «الشفق» لا يفهم السامع من هذا اللفظ معنى معين، بل يفهم معنيين متساويين هما: «الحمرة والبياض».

احترز بقوله: «عند الإطلاق» من اللفظ الذي يفهم منه السامع معنى

معين، ولكن بسبب قرينة أو دليل آخر، فإن هذ وإن سمي ظاهراً باعتبار ظهور المراد منه إلاَّ أنه مجاز؛ إذ ليس هو ظاهراً بذاته، بل بسبب القرينة والدليل الخرجي.

وقوله: «مع تجويز غيره» معناه: أن اللفظ له معنيان، أحدهما سبق إلى فهم السامع، وترجح عنده، والآخر لم يسبق إلى فهمه، ولم يترجح عند السامع.

وهذه العبارة أخرجت النص؛ لأن النص هو اللفظ الذي يفهم منه معنى واحد فقط، لا يجوز غيره.

* * *

التعريـف الثانـي

قوله: (وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر).

ش: **أقول**: هذا التعريف الثاني للظاهر.

والمراد به: أن الظاهر هو: اللفظ الذي فهم منه السامع معنيين، ولكن رجح أحدهم دون الآخر.

فخرج بقوله: «ما احتمل معنيين» النص؛ لأن النص هو اللفظ الذي لا يحتمل إلاَّ معنى وحداً فقط ــ كما سبق ــ .

وخرج بقوله: «هو في أحدهما أظهر» المجمل؛ لأن المجمل: هو اللفظ الذي احتمل معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر، أي: اللفظ المتردد بين معنيين على السواء: كالشفق، والقرء، والعين.

تنبيه: التعريف الأول والثاني بمعنى واحد، لذلك قال ابن قدامة

ـ رحمه الله ـ : «وإن شئت قلت. . . »، أي: أنت بالخيار بين التعريفين فإن شئت عرفته بالأول وإن شئت عرفته بالثاني.

تنبيه آخر: زاد الطوفي في «شرح مختصره» على التعريف الثاني قيد «فأكثر» فعرفه قائلاً: «الظاهر: هو اللفظ المحتمل معنيين فأكثر هو في أحدها أظهر»، معللاً ذلك بأن اللفظ قد يحتمل معنيين ومعاني وقال: إن ذلك أجود من تعريف ابن قدامة.

قلت: إن تعريف ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد ورد على الغالب في سائر النصوص الشرعية، فأكثرها تحتمل معنيين فقط أحدهما أظهر، أما ما ذكره الطوفي من وجود أكثر من معنيين للفظ الواحد فهو قليل ونادر، والنادر لا حكم له، ولا يدخل في القواعد الأصولية، فيكون ـ على هذا ـ تعريف ابن قدامة أجود من تعريف الطوفي ـ رحمهما الله تعالى ـ . والله أعلم.

* * *

حكم الظاهر

قوله: (فحكمه: أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلاَّ بتأويل).

ش: **أقول**: حكم الظاهر: أن يصير السامع إلى معناه الظاهر له والراجح عنده، فيجب العمل بما دل عليه من الأحكام، ولا يجوز ـ بأي حال ـ ترك ذلك المعنى الراجح والظاهر إلاَّ إذا قام دليل صحيح على تأويله، أو تخصيصه، أو نسخه.

* * *

التـأويـل

لما ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ حكم الظاهر، وهو: «أنه يجب العمل بالمعنى الظاهر والراجح، ولا يجوز العمل بالمعنى المرجوح إلاَّ بتأويل»، أراد أن يبين المراد من التأويل الذي يسوغ عن طريقه ترك المعنى الراجح، والعمل بالمعنى المرجوح.

* * *

تعريف التأويل لغة

التأويل: مصدر من آل الشيء يؤول إلى كذا: إذا رجع إليه، قال أبو عبيدة في «مجاز القرآن»: «التأويل: التفسير، والمرجع، والمصير»، وهو ما ذكره الطبري في «تفسيره».

وقال ابن فارس في «الصاحبي»: «والتأويل آخر الأمر، وعاقبته، يقال: إلى أي شيء مآل هذا الأمر، أي: مصيره وعقباه».

وقد ورد في «التفسير» للراغب الأصفهاني: أنه يقال: تأول فلان الآية الفلانية، أي: نظر ما يؤول إليه معناها.

* * *

تعريف التأويل في الاصطلاح

قوله: (والتأويل: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به، لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر).

ش: **أقول**: هذا تعريف ابن قدامة للتأويل، وهو غير بعيد عن تعريفه في اللغة.

ومعناه: أن يكون اللفظ له معنيان: معنى راجح، ومعنى مرجوح، فثبت لدى المجتهد دليل يعضِّد ويقوِّي المعنى المرجوح، فيغلب على ظنه أن المعنى المرجوح هو المراد من اللفظ فيقدمه ويعمل به، ولا يعمل بالمعنى الذي دل عليه الظاهر؛ لأنه صار مرجوحاً.

وهذا التعريف هو تعريف للتأويل الصحيح.

ويعلم مما سبق:

أن ترجيح المعنى المرجوح بلا دليل لا يُسمَّى تأويلاً.

وأن ترجيح المعنى المرجوح بشيء شبه للسامع أنه دليل، ولكن عند التحقيق اتضح أنه دليل غير صحيح فإنه يُسمَّى تأويلاً فاسداً.

وأن حمل معنى اللفظ على ظاهره لا يُسمَّى تأويلاً.

وأن حمل اللفظ على أحد معنييه المتساويين، أو أحد معانيه المتساوية لا يُسمَّى تأويلاً.

* * *

ما اعترض به على تعريف ابن قدامة للتأويل

لقد اعترض الآمدي في «الإحكام»، وتبعه ابن الحاجب في «مختصر المنتهى» على هذا التعريف باعتراضين، إليك ذكرهما مع الجواب عنهما:

* * *

الاعتـراض الأول

أن هذا التعريف غير جامع؛ لأنه يخرج منه التأويل الذي يكون بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع، غير ظني حيث إن ابن قدامة: قال «بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلَّ عليه الظاهر».

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

قلت: هذا الاعتراض لا يُسلَّم؛ لأن الدليل الظني إذا كان يقوى على صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، فمن باب أولى أن يقوى الدليل القطعي على صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح.

فابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يذكر الدليل القطعي، لأن ذكر الدليل الظني يكفي عنه حيث يكون الدليل القطعي أولى في ذلك. والله أعلم.

* * *

الاعتــراض الثانــي

أن هذا ليس تعريفاً للتأويل المطلق، بل هو تعريف لنوع واحد من نوعي التأويل، وهو: التأويل الصحيح.

لذا قال الآمدي في «الإحكام»: «والحق: أن يقال: أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له. وأما التأويل الصحيح فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضده»، وقال مثل ذلك ابن الحاجب.

* * *

الجواب عن هذا

قلت: إن ابن قدامة لما عرف التأويل الصحيح لزم منه معرفة التأويل الفاسد ــ كما بينته سابقاً ــ وبالنظر إليهما عرف حد التأويل المطلق. والله أعلم.

* * *

أنـواع التأويـل

قوله: (إلاَّ أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى، فقد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلاً متوسطاً).

ش: **أقول**: سبق أن بينا ــ في تعريف التأويل ــ : أن الدليل الذي ينبني عليه التأويل يجب أن يكون راجحاً على ظهور اللفظ في المعنى الذي يدل عليه، فلذلك كان لا بد أن يسير ذلك مع درجة القرب، أو البعد للاحتمال، ومن هنا كان التأويل على مراتب، أو أنواع، هي:

الأول: التأويل البعيد إذا كان الاحتمال المأول إليه بعيد جداً، فهذا يحتاج إلى دليل في غاية القوة.

مثال ذلك: تأويل بعضهم قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، محتجين بقراءة الجر في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ وأن ذلك كان عطفاً على قوله: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ وقراءة الجر قراءة ثابتة، فقالوا: بوجوب مسح الرجلين في الوضوء بدلاً من غسلهما، فأولوا هذا التأويل، ورجحوا هذا الاحتمال نظراً إلى تلك القراءة.

ولكن ما ثبت من الأحاديث الصحيحة التي أمرت بغسل الرجلين، وما ثبت في اللغة، جعل هذا التأويل بعيداً جداً، وستأتي أمثلة على ذلك إن شاء الله.

النوع الثاني: التأويل القريب، إذا كان الاحتمال المأول إليه قريب جداً، فهذا يكفيه أدنى دليل.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ...﴾ [المائدة: ٦]، فإن القيام إلى الصلاة في هذه الآية

مصروف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب محتمل، وهو العزم على أداء الصلاة، والذي رجح هذا الاحتمال أن الشارع لا يطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في الصلاة؛ لأن الوضوء شرط لصحتها، والشرط يوجد قبل المشروط، وهو معنى قريب يتبادر فهمه إلى أي سامع، فيكون معنى الآية: إذا عزمتم على القيام.

النوع الثالث: التأويل المتوسط إذا كان الاحتمال المأول إليه متوسطاً فهذا يحتاج إلى دليل متوسط في القوة.

وهكذا لاحظت أن لكل نوع من تلك الأنواع الثلاثة مرجح يتناسب معه، والفقيه المجتهد له دوره وأثره الكبير في اعتبار هذه المراتب، وتقويم حدودها.

* * *

أقسام دليل التأويل
الذي يقوى به الاحتمال المرجوح على الراجح

قوله: **(والدليل يكون قرينة، أو ظاهراً آخر، أو قياساً راجحاً، ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح)**.

ش: **أقول**: لما عرف التأويل بأنه: «صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل...» إلخ، أراد أن يبين أنواع دليل التأويل الذي يقوى به الاحتمال المرجوح على الاحتمال الظاهر والراجح، فذكر أنه على أقسام:

القسم الأول: القرينة، أي: أن الدليل الصارف عن المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح قد يكون قرينة.

والقرينة تارة تكون متصلة بالظاهر المراد تأويله، وتارة تكون منفصلة عنه.

فمثال القرينة المتصلة بالظاهر المراد تأويله:

أن الإمام أحمد قال: «كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فميا وهب، لقوله ــ عليه السلام ــ : «العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه»، فقال الشافعي ــ وهو يرى أن له الرجوع ــ : ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئته.

فقال الإمام أحمد: فقلت له: قد قال النبي ــ عليه السلام ــ : «ليس لنا مثل السوء»، فسكت ــ يعني الشافعي ــ .

فهنا الشافعي تمسك بالظاهر، وهو: أن الكلب لم يحرم عليه الرجوع في قيئه؛ حيث إن الظاهر أن الواهب إذا رجع مثله في عدم التحريم؛ لأن الظاهر من التشبيه استواء المشبه والمشبه به من كل وجه مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه احتمالاً قوياً، فحينئذٍ ضعف جانب الإمام أحمد؛ لأنه لم يبق معه إلاَّ احتمال ضعيف قواه بالقرينة المتصلة بالنص الظاهر وهي قوله ــ في صدر الحديث ــ : «ليس لنا مثل السوء، العائد في هبته كالعائد في قيئه»، وهو دليل قوي وجعل ذلك مقدماً على المثل المذكور، وهو دليل الاهتمام به، فأفاد ذلك لغة وعرفاً: أن الرجوع في الهبة مثل السوء، وقد نفاه صاحب الشرع، وما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباته، فلزم من ذلك عدم جواز الرجوع في الهبة وهو مذهب الإمام أحمد.

ومثال القرينة المنفصلة ما أورده الإمام الشيرازي في «المهذب» مع «المجموع»: أن المسلم من أهل الجهاد لو جاء بمشرك فادعى أنه أمنه، وأنكر المسلم وادعى بأنه أسره، فقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

الأول: يقبل قول المسلم على كل حال.

الثاني: لا يقبل إلاَّ ببينة.

الثالث: أن القول قول من ظاهر الحال صدقه، فإن كان الكافر أظهر قوة وبطشاً وفروسية وإقداماً من المسلم فإنه يقبل قوله؛ لأن هذه الصفات قرينة جعلتنا نقدم قوله، مع أن قول المسلم أرجح لعدالته وإسلامه وقول الكافر مرجوح. لكن القرينة المنفصلة ـ وهي الصفات التي اتصف بها الكافر ـ عضدت قول الكافر حتى صار أقوى من قول المسلم الراجح.

القسم الثاني: نص ظاهر آخر: أي الدليل الصارف عن المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح قد يكون نص آخر.

مثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]، فإن لفظ «الدم» مفرد محلى بأل يفيد العموم حيث يشمل ويعم تحريم جميع الدماء: المسفوح وغير المسفوح، وهذا هو المعنى الراجح الظاهر من اللفظ.

ولكن صرف هذا الظاهر وهو العموم عن ظاهره وهو العموم بنص ظاهر آخر وهو قوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فخصصت هذه الآية الثانية، الآية الأولى وذلك ببيان أن الدم المحرم هو الدم المسفوح.

القسم الثالث: القياس الصحيح الراجح، أي: أن الدليل الصارف عن المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح قد يكون قياساً راجحاً.

مثاله: أن الشارع الحكيم قد ذكر في كفارة الظهار والصيام «الإطعام» ولكنه لم يذكر تلك الكفارة في القتل الخطأ. وترك ذلك ظاهر في عدم وجوبه؛ لأنه لو كان واجباً لذكره كما ذكر التحرير والصيام.

ويمكن إثبات الإطعام في كفارة القتل الخطأ قياساً على إثباته في كفارة الظهار والصيام والجامع: أن الكفارات حقوق لله ـ تعالى ـ وحكم الامتثال واحد فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على إثباته في كفارة القتل.

هذا على مذهب من يرى القياس في الكفارات، وقد بينت ذلك في كتابي: «إثبات العقوبات بالقياس».

هذا بيان أقسام الدليل الصارف من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح التي ذكرها ابن قدامة ـ رحمه الله ـ .

وهناك دليل صارف آخر للظاهر ذكره بعض العلماء، وهو: النظر إلى حكمة التشريع، مثاله: تأويل جمهور الحنفية قوله ﷺ: «في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة».

فإن ظاهر هذا: أنه لا يجزىء عن الأربعين شاة إلا إخراج شاة بعينها.

ولكن جمهور الحنفية أوَّلوا ذلك وقالوا: يجوز إخراج قيمة الشاة ويجزىء ذلك، وعللوا ذلك، بقولهم: إن حكمة التشريع نفع الفقير، ونفع الفقير يتحقق بالقيمة، بل قد تكون القيمة أنفع للفقير من إعطائه عين الشاة.
هذا الكلام إذا كان الدليل الصارف قوياً استطاع بهذه القوة أن يصرف عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، لكن اللفظ إذا احتمل معنيين متساويين فلا يجوز تركه هكذا، بل لا بد من ترجيح أحد المعنيين بأي نوعٍ من أنواع المرجحات.

* * *

شروط التأويل

قوله: (وكل متأوِّل يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى دليل صارف له).

ش: **أقول**: إن العلماء رحمهم الله ــ تعالى ــ قد اشترطوا شروطاً لكي يقبل التأويل ويكون صحيحاً. إليك بيانها:

الشرط الأول: أن يكون المتأول من أهل التأويل، وهو من توفرت فيه شروط المجتهد ــ التي سيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى ــ، واشترط العلماء ذلك؛ لئلا يأتي من لا علم عنده فيؤول النصوص الشرعية على حسب علمه القاصر، أو على الهوى والتشهي فيضل ويُضل.

الشرط الثاني: أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، ويدل عليه بطريق صحيح من طرق الدلالة: فإما أن يكون موافقاً لوضع اللغة ولو على سبيل المجاز، أو موافقاً لعادة صاحب الشرع، أو موافقاً لعرف الاستعمال. فمثلاً اللفظ المطلق إذا صرف عن الإطلاق، وحمل على المقيد بدليل صحيح فهو تأويل صحيح، وكذلك اللفظ العام إذا صرف عن العموم وحمل الخصوص بدليل، فهو تأويل صحيح.

الشرط الثالث: أن يقوم التأويل على دليل صحيح، يدل دلالة واضحة وصريحة على صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره، وأن يكون هذا الدليل راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله.

فالمتأوِّل لا بدَّ أن يُبين المعنى المرجوح الذي أوَّل اللفظ إليه، وكذلك لا بدَّ أن يُبين الدليل الذي عضَّد ذلك المعنى المرجوح وقواه حتى قدم على الراجح والظاهر، وإن لم يبين ذلك كان كل ما قاله مجرد دعوى.

* * *

أمثلة للتأويلات البعيدة والفاسدة

قوله: (وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها، وآحادها لا تدفعه).

ش: أقول: قد تتوفر شروط التأويل عند مجتهد ما، ولكن تأويل ذلك المجتهد وإن كان محتملاً وممكناً فقد تجتمع قرائن تدل على فساده، وآحاد تلك القرائن لا تدفعه، أي: أنه بالنظر إلى مجموع القرائن التي أحتفت بالظاهر فإنا نخرج بأن ذلك التأويل يكون باطلاً بالنسبة لمجتهد آخر. وإليك أمثلة على ذلك:

* * *

المثـال الأول

قوله: (مثاله: تأويل الحنفية قول النبـي ﷺ لغيلان بن سلمة ـ حيث أسلم على عشر نسوة ـ: «أمسك أربعاً وفارق من سواهن»، بالانقطاع عنهن، وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس).

ش: أقول: المثال الأول للتأويل البعيد: تأويل الحنفية قوله ﷺ لغيلان بن سليمة الثقفي؛ حيث إنه أسلم وتحته عشر نسوة: «أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن» حيث أولوه بأن المراد: ابتدىء زواج أربع منهن إن كان الزواج بعقد واحد، وفارق سائرهن بأن لا تبتدىء العقد عليهن، وأمسك الأوائل منهن إن كان الزواج مرتباً بعقد لكل منهن، وفارق سائرهن، أي: الأواخر.

فيكون الحكم ـ عندهم ـ بناء على هذا التأويل: أنه إن نكحهن معاً، فليس له إمساك واحدة منهن، وإن نكحهن متفرقات أمسك أربعاً من الأوليات.

وعضد الحنفية ذلك التأويل بالقياس، وذلك لأنهم قاسوا العقد على النسوة قبل الإسلام، على العقد عليهن بعد الإسلام، وأنه ليس بعض النسوة أولى بالإمساك من بعض.

* * *

بيان وجه بُعْد هذا التأويل

قوله: (إلَّا أن في الحديث قرائن عضَّدت الظاهر، وجعلته أقوى من الاحتمال).

ش: **أقول**: إن تأويل الحنفية لظاهر الحديث السابق ممكن أن يقبل فيكون التأويل قريباً، لولا أن هناك عدة قرائن عضدت المعنى الظاهر والراجح وقوته ــ وهو: استدامة النكاح للأربع بدون عقد مطلقاً ــ وجعلته أقوى من ذلك الاحتمال الذي ذكره الحنفية مما جعل تأويلهم في غاية البعد، وإليك بيان هذه القرائن التي عضدت وقوت المعنى الظاهر:

* * *

القرينــة الأولــى

قوله: (أحدها: أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلَّا الاستدامة، فإنهم لو فهموه، لكان هو السابق إلى أفهامنا).

ش: **أقول**: القرينة الأولى ــ من القرائن التي عضدت المعنى الظاهر من الحديث ــ أنا نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذا الحديث إلَّا الاستدامة في النكاح والاستمرار فيه، دون مفارقة للأربع اللاتـي اختـارهن، فلـم ينقـل إلينـا أن صحابيـاً مـن الصحـابة ــ رضـي الله عنهم ــ قـد فهم مثل مـا فهمتموه ــ أيهـا الحنفية ــ ولـم ينقـل عنهـم أو عن واحد منهم أنه ابتدأ النكاح لما أسلم.

وكذلك نحن في زماننا لو سمعنا هذا الحديث لكان استدامة النكاح واستمراره هو السابق إلى أفهامنا فلا ينقدح في أذهاننا غيره وهذا ما حصل وثبت لنا. إذن يكون المعنى الذي أوَّلتم الحديث إليه غير منقدح في أذهاننا

ولم ينقدح في أذهان الصحابة من قبلنا، فيكون الاحتمال الذي ذكرتموه بعيد جداً.

* * *

القرينة الثانية

قوله: (والثاني: أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وابتداء النكاح لا يصح إلاَّ برضاء المرأة).

ش: **أقول:** القرينة الثانية ــ من القرائن التي عضَّدت المعنى الظاهر للحديث ــ أن الشارع قد قابل لفظ الإمساك بلفظ المفارقة، وفوض ذلك كله إلى اختيار غيلان، فلم يفرق بين المفارقة والإمساك، مما يدل على أن المراد الاستمرار في النكاح على ما هو عليه.

فلو كان المراد ابتداء النكاح ــ كما هو تأويل الحنفية ــ لما جعل الاختيار كله لغيلان، بل لاحتاج إلى رضى من يبتد بها، ويصير التقدير: «فارق الكل وابتدىء من شئت»، فيضيع قوله: «اختر أربعاً» لأنهن قد لا يرضين، أو بعضهن أن يرجع إليه، والنكاح ــ كما هو معلوم ــ لا يصح إلاَّ برضاء المرأة.

* * *

القرينة الثالثة

قوله: (والثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه؛ لئلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح).

ش: **أقول:** القرينة الثالثة ــ من القرائن التي عضدت ظاهر

الحديث ـ : أن الفرقة بين الرجل وامرأته لو وقعت بالإسلام لم يخيِّره، ولكنه قد خيَّره بين الإمساك والمفارقة، والمتبادر إلى الفهم من لفظ «الإمساك» هو: الاستدامة والاستمرار، والسؤال وقع عنه.

فلو كان المراد من الحديث هو ابتداء النكاح لذكر شرائطه؛ لأن النبي ﷺ لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وذلك لأن غيلان جديد عهد بالإسلام ـ كما يفيده سياق الحديث ـ بحاجة إلى بيان شروط النكاح وما يجوز وما لا يجوز فيه خصوصاً في أمر يتوقف عليه استحلال بضع المرأة، وضبط الأنساب.

ولكنه لم يذكر شيئاً من ذلك مما يدل على أن المراد هو ما تدل عليه لفظة «أمسك»، فلم يكن لها إلاَّ معناها اللغوي وهو: الاستمرار والاستدامة.

* * *

القرينة الرابعة

قوله: (الرابع: أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول: إنكح أربعاً ممن شئت).

ش: **أقول**: القرينة الرابعة ـ من القرائن التي عضدت ظاهر الحديث ـ : أنه لو كان المراد هو الاحتمال الذي ذكره الحنفية ـ وهو: ابتداء النكاح ـ لما حصر الإمساك في نساءه اللواتي أسلم وهن تحته ولقال: «إنكح أربعاً ممن شئت من نساء العالم من الأجنبيات فإنهن عندكم كسائر نساء العالم».

ولكن لم يفعل ذلك، بل خصص وحصر الإمساك بالنساء اللواتي أسلم غيلان وهن تحته مما يدل على أن المراد بالإمساك هو: الاستدامة في النكاح والاستمرار فيه.

وهذه القرائن ينبغي أن يلتفت إليها في تقرير التأويل ورده، وآحادها لا يبطل الاحتمال، لكن المجموع يشكك في صحة القياس ــ الذي عضد الحنفية تأويلهم به ــ المخالف لظاهر الحديث، ويصير اتباع الظاهر بسبب تلك القرائن أقوى في النفس من اتباع القياس؛ لأن التمسك بظواهر النصوص أقوى من التمسك بالقياس؛ لا سيما إذا علمنا أنه لا قياس مع النص. والله أعلم.

* * *

المثـال الثانـي

قوله: (ومثال التأويل في العموم القوي: قول الحنفية في قول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»، قالوا: هذا محمول على الأمة، فثناهم عن قولهم: «فلها المهر بما استحل من فرجها» فإن مهر الأمة للسيد، فعدلوا إلى المكاتبة).

ش: **أقول**: المثال الثاني للتأويل البعيد تأويل الحنفية قول النبي ﷺ: **«أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»**، حيث أولوه وحملوه على المكاتبة. وإليك بيان ذلك:

إن مذهب الحنفية هو: أن المرأة تزوج نفسها بغير إذن وليها ــ واستدلوا على ذلك بأدلة ــ ولكن جمهور العلماء احتجوا على أنه لا نكاح إلاّ بولي بهذا الحديث وهو: «أيما امرأة نكحت نفسها...» إلخ، فأراد الحنفية أن يبطلوا احتجاج الجمهور بهذا الحديث، فقالوا: إن هذا الحديث لا يعم جميع الحرائر من النساء، بل هو محمول على الأمة؛ حيث إنه لا يجوز لها أن تزوج نفسها، بل أمرها بيد سيدها.

ثم ثناهم عن ذلك التأويل والقول عبارة وردت في آخر الحديث وهي:

«فلهـا المهر بما استحل من فرجها»، حيث إنه معلوم أن الأمة لا تملك شيئاً؛ لأنها وما تملك لسيدها، فحملوا الحديث كله على المرأة المكاتبة ــ وهي التي اشترت نفسها من سيدها ــ وقالوا ذلك؛ لأن المكاتبة فيها شوباً من الحرية فيكون مهرها لها كالحرة، وشوباً من الرق فلا تستقل بتزويج نفسها.

* * *

بيان بُعد هذا التأويل

قوله: (وهذا تعسُّف ظاهر).

ش: أقول: إن حمل الحنفية الحديث السابق على المرأة المكاتبة هو تأويل بعيد جداً، وصرف اللَّفظ الظاهر في معنى معين على احتمال ضعيف جداً هو تعسَّف وفعل من غير دليل، وسلوك طريق غير معتاد.

وقلنا: إن تأويل الحنفية للحديث بعيد جداً وظاهر الفساد؛ لأن هناك قرائن كثيرة عضدت المعنى الظاهر والراجح من الحديث ــ وهو: اشتراط الولي في النكاح في جميع النساء ــ وجعلته أقوى من ذلك الاحتمال وهو حمله على المكاتبة ــ فقط ــ مما جعل تأويلهم في غاية البعد والضعف، وإليك بيان هذه القرائن التي عضدت المعنى الراجح والظاهر:

* * *

القرينـة الأولـى

قوله: (لأن العموم قوي).

ش: أقـول: القـرينـة الأولـى ــ مـن القـرائـن التـي عضـدت المعنـى الظاهر ــ : أن الحديث ورد فيه صيغة من صيغ العموم المتفق عليها وهي:

«أي» المؤكدة بما، مما جعل التعميم في الحديث قوياً. وسيأتي بيان ذلك فيما بعد.

وهذا يفيد أن الولي مشترط في النكاح في جميع نساء العالم: حرائر وغير حرائر، بدون استثناء.

* * *

القرينـة الثانيـة

قوله: (والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد التعميم إلاَّ بقرينة تقترن باللفظ، وليس قياس النكاح على المال، والإناث على الذكور قرينة مقترنة باللفظ تصلح لتنزيله على صورة نادرة).

ش: **أقول**: القرينة الثانية ـ من القرائن التي عضدت المعنى الظاهر من الحديث ـ : أنكم حملتم الحديث على المرأة المكاتبة وقلتم: إن الولي يشترط في المكاتبة فقط، والمكاتبة نادرة الوجود بالنسبة إلى جميع النساء، وكلام النبـي ﷺ ورد فيه صيغة عموم وهي: «أي» وهو يتكلم بكلام العرب، وثبت من الاستقراء والتتبع أن العرب إذا تكلموا بكلام فيه صيغة من صيغ العموم فإنهم يريدون ويقصدون التعميم في الحكم، وأنه ليس من كلامهم إرادة النادر والشاذ بلفظ ظهر منه قصد العموم إلاَّ إذا اقترنت باللفظ قرينة صرفته من إفادته للعموم إلى أفادته للخصوص.

فإن قلتم: إنه كما أن المرأة الحرة تبيع وتشتري، وتوهب وتؤجر نفسها، كذلك تعقد على بضعها قياساً على ذلك؛ إذ لا فرق، وأن الذكر يتولى العقد، فكذلك المرأة الحرة ولا فرق، فهذا القياس قرينة أخرجت المرأة الحرة من الحديث، وأما الأمة فمعروف أن مهرها لسيدها، فلم يبق

إلاَّ المكاتبة فهي التي يشترط لها الولي.

قلنا: إن قياس عقد النكاح، على عقد البيع أو الإجارة في الأموال، وقياس الإناث على الذكور لا يعتبر قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتنزيله على صورة نادرة. بيان ذلك:

إن قياس عقد النكاح على عقد البيع والإجارة في الأموال قياس مع الفارق؛ لأن عقد البيع، والشراء، والإجارة، والهبة وغيرها التي تفعلها المرأة عقد لها لوحدها وفي أمور تخصها، لكن العقد على بضعها فإنه يخصها مع أسرتها، فهذا قياس مع الفارق.

أما قياس الإناث على الذكور فهو قياس مع النص. وهذا مبين في الفروع الفقهية. والله أعلم.

* * *

سـؤال واستفســار

قال قائل منهم: إنكم أيها الجمهور ذكرتم بأن قصد التعميم لجميع النساء: حرائر وغيرها ظاهر في الحديث والمطلوب: بيان الأدلة على ذلك.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(ودليل ظهور قصد التعميم أمور)**.

ش: **أقول**: إن الحديث ورد فيه ألفاظ وصيغ تفيد العموم، مما جعل الحديث يفيد: أنه لا نكاح بلا ولي في جميع النساء، ودل على ذلك أمور وردت فيه، وهي كما يلي:

* * *

الأمـر الأول

قوله: (الأول: أنه صُدِّر بأي، وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صيغ العموم).

ش: **أقول**: الأمر الأول ــ من الأمور التي تدل على أن الشارع قصد في الحديث عموم النساء بلا استثناء ــ : أن الحديث صُدِّر وبدىء بلفظة وصيغة من صيغ العموم وهي: «أي»، وهي أداة شرط، وأدوات الشرط قد اتفق على أنها تفيد العموم، ولم يخالف فيها أحد ممن خالف في غيرها؛ لأن صيغ العموم قسمان:

قسم قد اتفق على أنه يفيد العموم، كأدوات الشرط والاستفهام.

وقسم قد اختلف في إفادتها للعموم، كالمفرد المحلى بأل، والنكرة في سياق النفي. وسيأتي تفصيل ذلك في باب العموم إن شاء الله تعالى.

* * *

الأمـر الثانـي

قوله: (الثاني: أنه أكد بـ «ما» وهي من مؤكدات العموم).

ش: **أقول**: الأمر الثاني ــ من الأمور التي تدل على أنه قصد في الحديث التعميم ــ : أن العموم الذي أفادته صيغة: «أي» قد أكد بلفظ «ما» فقال: «أيما» وهي من المؤكدات المستقلة بإفادة العموم ــ أيضاً ــ مما يجعل احتمال التخصيص بعيد جداً.

* * *

الأمـر الثالـث

قوله: (الثالث: أنه رتب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء).

ش: **أقول**: الأمر الثالث ــ من الأمور التي تدل على أنه قصد في الحديث التعميم ــ: أن النبـي ﷺ قال: «فنكاحها باطل»؛ حيث رتب الحكم وهو: بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء؛ لأن فعل الشرط هو: «نكحت» وجوابه: «فنكاحها باطل»، قال ذلك في معرض الجزاء وذلك ــ أيضاً ــ يؤكد قصد العموم.

* * *

الأمـر الرابـع

قوله: **(ولو اقترح على العربـي الفصيح أن يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة)**.

ش: **أقول**: الأمر الرابع ــ من الأمور التي تدل على أنه قصد في الحديث التعميم ــ أن أهل اللغة إذا أرادوا أن يعبروا بلفظ مستغرق في العموم فإنهم يلجأون إلى مثل هذه العبارة وهي: «أي»، لأن قرائح ذوي الفصاحة والبلاغة لا تسمح في العموم بأبلغ من هذه العبارة ولا أجزل من هذا الكلام، فإنا نعلم أن العربـي الفصيح لو اقترح عليه بأن يأتي بصيغة عامة دالة على قصد العموم مع الفصاحة والجزالة لم يأت بأبلغ من هذه الصيغة مهما كانت فصاحته وبلاغته.

فهذه الأمور تدل دلالة واضحة على أن الحديث ظاهر في قصد العموم لجميع النساء دون استثناء.

* * *

القرينـة الثالثـة

قوله: **(ونعلم أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة)**.

ش: **أقول**: القرينة الثالثة ــ من القرائن التي عضدت المعنى الظاهر من الحديث: وهو: اشتراط الولي في النكاح لجميع النساء ــ أنه لم ينقل إلينا أن صحابياً من الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد فهم من هذا الحديث أن المقصود: المكاتبة فقط؛ إذ لو وقع ذلك لوصلنا، ولكن لم يصلنا شيء من ذلك، مما يجعلنا نقطع بأن هذا الفهم خاص بكم أيها الحنفية.

* * *

القرينـــة الرابعـــة

قوله: **(ولو سمعنا نحن هذه الصيغة لم نفهم منها المكاتبة، ولو قال القائل: أردت المكاتبة لنسب إلى الإلغاز، ولو أخرج المكاتبة وقال: «ما خطرت ببالي» لم يستنكر، فما لا يخطر على البال إلاَّ بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟!)**.

ش: **أقول**: القرينة الرابعة ــ من القرائن التي عضدت المعنى الظاهر من الحديث ــ : أنا لو سمعنا واحداً منا يقول لغيره: «أيما امرأة رأيتها اليوم فاعطها ريالاً»، لا يفهم أحد من ذلك أن المقصود: المكاتبة ــ فقط ــ ، بل يفهم أن المراد جميع النساء.

ولو قال المتكلم: «أردت بذلك الكلام المكاتبة» لنسب إلى الإلغاز، أي: أن كلامه ألغاز لا يفهمه إلاَّ هو، وأنه اصطلح على ذلك بنفسه دون غيره، ولنسب إليه ــ أيضاً ــ الجهل باللغة.

ولو قال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، ثم قال: «أردت به الكلب أو الثعلب» **على** الخصوص، لنسب إلى الجهل باللغة.

ولو أخرج «المكاتبة» من حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها. . .» فلما

سئل لماذا أخرجتها؟ قال: «ما خطرت ببالي» لا ينكر عليه أحد؛ لشذوذها، ولأن العادة اقتضت ألا تخطر الشواذ ببال الإنسان.

فما لا يخطر بالبال إلاَّ بالإخطار ولا ينقدح في الذهن إلاَّ بالتنبيه وجاز أن يشذ عن ذكر اللافظ وذهنه حتى جاز إخراجه عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ العام المستغرق عليه؟! هذا بعيد جداً.

هذه القرائن الأربع قد عضدت وقوت المعنى الظاهر من الحديث وهو: اشتراط الولي في النكاح في جميع النساء، ودفعت تلك القرائن بمجموعها تأويل الحنفية الحديث وحملهم له على أن المراد به المكاتبة ــ فقط ــ وهذه القرائن جعلت هذا التأويل بعيداً وفاسداً.

* * *

المثـال الثالـث

قوله: **(وقد قيل: في تأويل قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» نحمله على القضاء: إنه من هذا القبيل؛ لأن التطوع غير مراد فلا يبقى إلاَّ الفرض الذي هو ركن الدين، وهو صوم رمضان، والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة فهو كالمكاتبة في مسألة النكاح).**

ش: **أقول**: المثال الثالث من أمثلة التأويلات البعيدة: تأويل الحنفية ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» حيث حملوه وقصروه على صوم قضاء رمضان، وصوم النذر المطلق، وصوم الكفارة، وقالوا: يشترط تبييت النية لهذه الأنواع من الصوم لأنها غير متعينة.

أما الصوم المعيَّن وهو: صوم رمضان، والنذر المعيَّن فيخرج عن دلالة الحديث فلا يشترط تبييت النية فيهما، مستندين في ذلك إلى ما أخرجه البخاري ومسلم عن سلمة بن الأكوع ــ رضي الله عنه ــ : أن النبـي ﷺ بعث

رجلاً في الناس يوم عاشوراء يقول «أن من أكل فليتم، أو فليصم، ومن لم يأكل فلا يأكل»، قالوا: دل هذا الحديث على أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه أنه يجزئه أن ينوي صيامه نهاراً ــ وهذا بناء على أن صوم عاشوراء كان واجباً ــ وأنه لا فرق بين هذا المعين، وبين النفل، ورأوا في ذلك جمعاً بين الأدلة الذي هو أولى من العمل ببعضها، وإهمال البعض الآخر.

أما صوم النفل فقد خرج من عموم الحديث لدليل قد خصصه، وهو ما أخرجه مسلم أن عائشة ــ رضي الله عنها ــ قالت: دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم من شيء؟ فقلنا: لا، فقال: فإني إذن صائم، ثم أتانا يوماً آخر، فقلنا: يا رسول الله أهدي لنا حيس، فقال: أرنيه فقد أصبحت صائماً فأكل.

وفعل ذلك الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ من بعده.

فبان لك: أن الصوم المعين ــ كصوم رمضان، والنذر المعين ــ غير مراد، وصوم التطوع غير مراد أيضاً؛ لما سبق.

فلم يبق إلاَّ صوم قضاء رمضان، وصوم النذر المطلق، وصوم الكفارة فحصروا الحديث على ذلك وقالوا: يشترط تبييت النية لصوم قضاء رمضان، والندر، والكفارة ــ فقط ــ دون غيرها.

هذا بيان تأويل الحنفية للحديث السابق.

أما جمهور العلماء فقد عمموا الحديث إلى جميع أنواع الصوم؛ لأنه قد ورد فيه صيغة من صيغ العموم وهي: النكرة في سياق النفي حيث قال: «لا صيام» فهي تعم كل صيام. وعلى هذا لا يخرج من ذلك إلاَّ ما قام عليه الدليل.

وعلى هذا يكون الحديث ظاهر الدلالة على وجوب تبييت النية في جميع أنواع الصوم ما عدا صوم التطوع، فقد خرج عن ذلك بحديث عائشة ــ رضي الله عنها ــ السابق.

وقال بعضهم: إن تأويل الحنفية الحديث وقصره على القضاء، والنذر في البعد والندرة كتأويلهم حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها...» على المكاتبة، لأن قوله: «لا صيام» صيغة عموم ــ كما سبق بيانه ــ تتناول جميع أنواع الصيام، فإذا أخرجنا منها صوم التطوع، وصوم رمضان الذي هو ركن الإسلام، وهو أعلى مراتب الصيام، فلم يبق إلاَّ صوم القضاء، والنذر المطلق وصوم الكفارات، وهي واجبة بأسباب عارضة ــ قد توجد وقد لا توجد ــ فصار لذلك نادر كندرة المكاتبة في حديث النكاح ــ وهو: «أيما امرأة نكحت نفسها...» ــ.

هذا قول بعض العلماء.

* * *

موقف ابن قدامة من ذلك

قوله: **(والصحيح أنه ليس ندرة هذا كندرة المكاتبة، وإن كان الفرض أسبق إلى الفهم فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي، وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة)**.

ش: **أقول**: لما قال بعض العلماء: إن تأويل الحنفية حديث: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» إلى صوم القضاء والنذر والكفارة، وقالوا: إنه نادر وبعيد كبعد وندرة المكاتبة في حديث النكاح ــ وهو: أيما امرأة، خالف ابن قدامة هذا وذكر أن قياسكم هذا على هذا قياس مع الفارق فبيَّن: أن القضاء والنذر اللذين قصر عليهما حديث: «لا صيام لمن لم يبيت

الصيام من الليل» ليسا في الندرة كالمكاتبة التي قصر عليها حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها»؛ لأمور:

الأول: أن العموم في حديث النكاح أقوى؛ لأنه عبر بصيغة «أي» وأكدها بـ «ما»، ثم رتب بطلان النكاح على الشرط.

أضف إلى ذلك أن «أي» قد اتفق على أنها تفيد العموم.

أما صيغة «لا صيام» فهي نكرة في سياق النفي وقد اختلف العلماء في إفادتها للعموم، وبعضهم ــ كالعكبري ــ قد اشترط أنها لا تفيد العموم إلاَّ إذا كانت مسبوقة بـ «من» الجارة ظاهرة أو مقدرة ــ كما سيأتي بيانه إن شاء الله في باب العموم ــ .

الثاني: أن صيغة: «لا صيام» تحتمل نفي كمال الصوم، لا صحته، وتحتمل نفي صحته، أما صيغة «أي» فلا تحتمل شيئاً، بل هي للعموم والاستغراق.

الثالث: أن أنواع الصوم خمسة: «صوم رمضان، والتطوع، وصوم القضاء، والنذر، والكفارة» وقد قصر الحنفية الحديث على ثلاثة منها وهي: صوم القضاء، والنذر، والكفارات.

أما المكاتبة فهي واحدة بالنسبة إلى ملايين النساء.

فليست نسبة ثلاثة إلى خمسة كنسبة نوع المكاتبة إلى جنس النساء.

فبان لك من هذه الأمور الثلاثة أنه ليس ندرة صوم القضاء، والنذر، والكفارة كندرة المكاتبة.

وبناء على هذا يكون قول بعضهم: إن ندرة صوم القضاء، والنذر والكفارة كندرة المكاتبة في مسألة النكاح ليس صحيحاً؛ حيث إنه قياس مع الفارق.

أما تخصيص الحديث على القضاء، والنذر، والكفارة، واستبعاد صوم رمضان من أن يتناوله الحديث، فهذا يحتاج إلى دليل قوي جداً؛ وذلك لأن صوم رمضان أسبق إلى الفهم؛ حيث لا يفهم عند إطلاق «الصيام» إلَّا صوم الفرض؛ لأنه آكد الصوم وأعلى رتبة.

* * *

الحاصل من أمثلة التأويل

قوله: **(وعند هذا يعلم: أن إخراج النادر قريب، والقصر على النادر ممتنع، وبينهما درجات تتفاوت في البعد والقرب، ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص، ويليق ذلك بالفروع. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: يحصل مما سبق ذكره من أمثلة التأويل الثلاثة نتائج لا بد أن تعلمها، وهي:

أولاً: أن إخراج النادر كالمكاتبة من عموم حديث «أيما امرأة...» قريب من الأذهان، ممكن التصور.

ثانياً: أن قصر العموم على النادر والشاذ ممتنع وبعيد عن تصور الأذهان، كقصر حديث: «أيما امرأة نكحت...» على المكاتبة.

ثالثاً: أن بين القريب والممتنع درجات متفاوتة في القرب والبعد، مثل: قصر حديث: «لا صيام لمن لم يبيت...» على صوم النذر، وصوم القضاء، وصوم الكفارة، حيث إن ذلك دون قصر حديث: «أيما امرأة نكحت...» على المكاتبة في البعد، ودون إخراج النار من العام في القرب.

والحاصل: أن الذوق الفقهي يلعب دوره الهام في الحكم على التأويل بكونه قريباً، أو بعيداً. وهذا موضعه كتب الفروع. والله أعلم.

* * *

القسم الثالث: المجمل

قوله: **(فصل: القسم الثالث: المجمل)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر القسم الأول ـ من أقسام الكلام المفيد ـ وهو: النص، وفرغ من ذكر القسم الثاني منها وهو: الظاهر، شرع في ذكر القسم الثالث وهو: المجمل، وأخره في الذكر عنهما؛ لأنه أضعف منهما؛ حيث لا يفهم منه معنى معيَّن بينما النص والظاهر يفهم منهما معنى معيَّن.

* * *

تعريف المجمل لغة

المجمل في اللغة: المجموع، ومنه يقال: «أجملت الشيء إجمالاً» جمعته من غير تفصيل.

ويطلق لغة على الخلط، ويطلق على المبهم، ويطلق على المحصل من أجمل الشيء إذا حصَّله، ويقال: «أجملت الحساب» إذا حصلته.

* * *

تعريف المجمل اصطلاحاً

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف المجمل، وإليك أهمها:

التعـريف الأول

قوله: **(وهو: ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى)**.

ش: **أقول**: هذا التعريف الأول للمجمل، وهو تعريف ابن قدامة ـ رحمه الله ـ.

ومعناه: أن المجمل هو اللفظ الذي إذا أطلق فلا يفهم منه السامع معنى، بل يفهم عدة معانٍ لا يدري أيها المقصود.

وبذلك خرج النص؛ لأن النص هو الصريح بمعناه، ولا ينقدح في الذهن غيره.

وخرج أيضاً الظاهر؛ لأن الظاهر يفهم منه عند الإطلاق معنى معين، وإن كان ينقدح في الذهن معنى آخر، لكنه مرجوح.

* * *

الاعتراض على هذا التعريف

يمكن أن يعترض على هذا التعريف باعتراضين، هما:

الاعتـراض الأول

أن التعريف غير مانع من دخول غيره فيه؛ حيث يدخل دخولاً أولياً اللفظ المهمل؛ لأن اللفظ المهمل لا يفهم منه معنى عند إطلاقه، وليس بمجمل؛ لأن الإجمال والبيان من صفات الألفاظ الدالة، والمهمل لا دلالة له.

* * *

الاعتـراض الثـاني

أنه غير جامع لأفراد المعرف؛ لأن اللفظ المجمل المتردد بين محامل قد يفهم منه معنى، وهو: انحصار المراد منه في بعضها، وإن لم يكن معيناً وكذلك ما هو مجمل من وجه ومبيَّن من وجه، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، فإنه مجمل، وإن كان يفهم منه معنى.

* * *

الجواب عن هذين الاعتراضين

يمكن لابن قدامة ــ رحمه الله ــ أن يقول: إني عرفت المجمل بأنه: «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى» وأريد به أنه الذي لا يفهم منه معنى عند إطلاقه من جهة ما هو مجمل.

* * *

الاعتراض على هذا الجواب

يمكن أن يقال ــ في الاعتراض على هذا الجواب ــ: إن هذا فيه تعريف المجمل بالمجمل، وتعريف الشيء بنفسه ممتنع.

* * *

تصحيح التعريف

يمكن أن يزاد في تعريف ابن قدامة ــ السابق ــ قيد: «معيَّن» ليكون التعريف صحيحاً، فيكون التعريف هكذا: «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معيَّن»، بمعنى: أن اللفظ المجمل لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معيَّن واضح جلي، بل يفهم منه معنيان فأكثر لا ندري أيها المراد.

* * *

التعريف الثاني

قوله: **(وقيل: ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر)**.

ش: **أقول**: هذا التعريف الثاني للمجمل، وهو قريب من تعريف الآمدي له في «الإحكام».

فقوله: «ما احتمل أمرين» أخرج النص؛ لأنه لا يحتمل إلاَّ أمراً واحداً فقط.

وقوله: «لا مزية لأحدهما على الآخر»، أخرج الظاهر؛ لأنه يحتمل أمرين، أحدهما أرجح من الآخر.

وهذا التعريف أقرب إلى الصواب من تعريف ابن قدامة السابق الذكر؛ لأنه قد سلم من الاعتراضين السابقين.

ولو أضيف لفظ «فأكثر» لكان أصح تعريف للمجمل، فيقال: «المجمل هو: اللفظ الذي احتمل أمرين فأكثر لا مزية لأحدها على الآخر».

* * *

أسباب الإجمال، أو مواضع ورود الإجمال

يرد الإجمال لأسباب كثيرة، ومنها:

السـبب الأول

قوله: (وذلك مثل الألفاظ المشتركة كلفظة «العين» المشتركة بين الذهب والعين الناظرة وغيرهما، والقرء للحيض والطهر، والشفق للبياض والحمرة).

ش: **أقول**: السبب الأول من أسباب الإجمال: الاشتراك في اللفظ المفرد ــ عند القائلين بامتناع تعميمه ــ .

واللفظ المشترك قد يكون بين معنيين مختلفين، مثل: لفظ «العين» فإنه متردد بين معانٍ كثيرة وهي: «الشمس» و «الذهب» و «العين الناظرة الباصرة» و «عين الإرواء» و «الجاسوس»، فإن هذه معانٍ كثيرة ينطبق عليها لفظ واحد وهو: «العين».

وقد يكون اللفظ مشترك بين معنيين متضادين مثل لفظ «القرء»، فإنه متردد بين معنيين متضادَّين وهما: «الحيض» و «الطهر».

ومثل: لفظ «الشفق» المتردد بين معنيين وهما: «البياض» و «الحمرة».

وقد بينت ذلك بالتفصيل في شرحي للمقدمة المنطقية من هذا الكتاب فارجع إليه إن شئت، ولا داعي لتكراره هنا.

* * *

السبب الثاني

قوله: (وقد يكون الإجمال في لفظ مركب، كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] متردد بين الزوج والولي).

ش: **أقول**: السبب الثاني من أسباب الإجمال: الاشتراك في اللفظ المركب، مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فإن الذي بيده عقدة النكاح مشترك بين أن يكون «الزوج»، أو يكون «الولي».

ونظراً إلى هذا الاشتراك في اللفظ المركب اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج؛ لأنه هو الذي بيده دوام العقد والعصمة. وهذا رأي الإمام أبي حنيفة، والشافعي في قوله الجديد، وأحمد في أصح الروايتين عنه.

المذهب الثاني: أن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي؛ لأنه هو الذي يعقد نكاح المرأة؛ لأنها لا تزوج نفسها، وهذا رأي الإمام مالك.

* * *

السبب الثالث

قوله: (وقد يكون بحسب التصريف كالمختار، يصلح للفاعل والمفعول).

ش: **أقول**: السبب الثالث من أسباب الإجمال في اللفظ: التصريف في اللفظ، والتصريف هو العلم الذي يُعرف به أحوال ابنية الكلام مثل: لفظ «المختار»، فإن هذا اللفظ متردد بين من وقع عليه الاختيار، وبين من وقع منه الاختيار.

أي: أنك إذا سمعت عبارة: «زيد المختار» فلا تدري هل زيد هو الذي اختار فيكون فاعلاً، أو زيد هو الذي قد اختير فيكون مفعولاً به.

* * *

السبب الرابع

قوله: (وقد يكون لأجل حرف محتمل كالواو تصلح عاطفة ومبتدأة، و «من» تصلح للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس، وأمثال ذلك).

ش: **أقول**: السبب الرابع ــ من أسباب الإجمال ــ الاشتراك في الحرف بمعنى: عدم وضوح المقصود من هذا الحرف، من أمثلة ذلك:

«الواو» مترددة بين أن تكون عاطفة، وأن تكون للابتداء والاستئناف، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾ [آل عمران: ٧].

فإن الواو في قوله: «والراسخون» مترددة بين أن تكون عاطفة فيكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل الآيات على حسب ما علمهم الله تعالى، وبين أن تكون الواو للابتداء والاستئناف فيكون الله هو المتفرد بعلم التأويل،

أما الراسخون في العلم فإنهم يسلمون لله ذلك ويقولون آمنا به كل من عند ربنا.

وقد سبق بيان ذلك في «فصل في المحكم والمتشابه من القرآن الكريم»، وقد شرحته، ولا داعي لإعادة ذلك هنا، فإن شئت فارجع إليه.

ومن أمثلة ذلك «مِنْ» مترددة بين أن تكون للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس، كقوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾ [المائدة: ٦]، فمن هنا بين ابتداء الغاية، فيكون معناها: ابتدئوا المسح من الصعيد، وبين أن تكون للتبعيض، فيكون المعنى: امسحوا وجوهكم ببعض الصعيد.

وهناك أسباب لورود الإجمال لم يذكرها ابن قدامة هنا، وإليك ذكر أهمها:

* * *

السبب الخامس

من أسباب الإجمال: التردد في مرجع وعود الضمير، مثل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يمنعن جار جاره أن يغرز خشبة في جداره»، فإن الضمير في عبارة: «جداره» يحتمل أن يعود إلى الغارز فيكون المعنى: لا يمنعه جاره أن يفعل ذلك في جدار نفسه.

ويحتمل أن يعود الضمير على الجار الآخر فيكون المعنى: لا يمنعه جاره أن يغرز خشبة في جدار ذلك الجار، وهذا هو ما رجحه أكثر العلماء؛ لقول أبي هريرة ــ رضي الله عنه ــ : «ما لي أراكم عنها معرضين، والله لأرمين بها بين أظهركم»، ولو كان الضمير عائداً إلى الغارز نفسه لما ذكر ذلك.

* * *

السبب السادس

من أسباب الإجمال: التخصيص بالمجهول مثل إذا قيل: «اقتلوا المشركين إلاَّ بعضهم»، وذلك لأن العام إذا خص بمجهول يصير الباقي محتملاً، فكان مجملاً.

* * *

السبب السابع

من أسباب الإجمال: التخصيص بصفة مجهولة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ﴾ [النساء: ٢٤].

وسبب الإجمال: أن الإحصان غير مبين، فكان صفة مجهولة.

* * *

السبب الثامن

من أسباب الإجمال: التخصيص بالمستثنى المجهول، مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فإنه هنا قد استثني من المعلوم ما لم يعلم، فصار الباقي محتملاً فكان مجملاً.

* * *

السبب التاسع

من أسباب الإجمال: التردد في مرجع صفة، مثل: لو كان زيد طبيباً غير ماهر في الطب، وهو ماهر في غيره، فقلت: «زيد طبيب ماهر»، فإن «ماهر» متردد بين أن يعود إلى ذات زيد، وبين أن يعود إلى وصفه المذكور وهو «طبيب»، فإن أعدنا «ماهر» إلى زيد فإن مهارته تكون في غير الطب،

وإن أعدنا «ماهر» إلى «طبيب» فإن مهارته تكون في طبه.

إلى غير ذلك من أسباب الإجمال، أو مواضع ورود الإجمال.

* * *

الإجمال في الأفعال

الإجمال كما يكون في الأقوال ــ كما سبق ــ كذلك يكون في الأفعال، أي: كما قد يكون في دلالة الألفاظ فقد يكون في دلالة الأفعال، مثل: أن يفعل الرسول ﷺ فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً كما روي عنه عليه الصلاة والسلام «أنه جمع بين الصلاتين في السفر»، فإن هذا مجمل؛ لأنه يجوز أن يكون في سفر طويل أو سفر قصير، فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلاَّ بدليل.

وقد مثل لذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في اللمع وشرحه، والآمدي في «الإحكام» بأمثلة غير ما ذكرناه، فإن شئت فارجع إلى ذلك.

* * *

حكم المجمل

قوله: (**فحكم هذا: التوقف فيه حتى يتبين المراد منه**).

ش: **أقول**: حكم اللفظ المجمل: هو أن نتوقف فيه، فلا يجوز أن نعمل به حتى يثبت لنا دليل خارجي أن المراد هو أحد معنييه، أو أحد معانيه وذلك لأن اللفظ إذا تردد بين معنيين ــ مثلاً ــ فلا يخلو:

إما أن يراد كل واحد منهما معاً.

أو لا يراد واحد منهما.

أو يراد واحد منهما دون الآخر.

أما الأول: ــ وهو: أن يرادان معاً ــ فهذا لا يمكن؛ لأنه قد يكون المعنيان متضادان فيستحيل أن نعمل بهما معاً.

أما الثاني: ــ وهو: أن لا يراد واحد منهما ــ فهذا لا يمكن؛ لأنه يؤدي إلى خلو اللفظ عن المعنى، أي: أن هذا اللفظ لا يراد به شيء، وهذا لا يتكلم به العقلاء.

فلم يبق إلاَّ الثالث ــ وهو: أن يراد به أحد المعنيين دون الآخر ــ، لكننا لا نعرف المعنى المراد ــ من هذين المعنيين ــ إلاَّ بدليل خارجي، فلذلك نتوقف في اللفظ المجمل حتى يرد دليل خارجي يرجح أحد المعنيين.

فمثلاً: قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فيه لفظ مجمل وهو: «قروء» فجاء في كلام العرب أحياناً وأريد به «الحيض» وورد أحياناً في كلامهم وأريد به «الأطهار» ــ وقد بينت ذلك بالتفصيل في المقدمة المنطقية من هذا الكتاب ــ.

فهنا توقفنا في المراد به هنا حتى ثبت لنا دليل خارجي عن اللفظ دل على أن المراد به «الحيض»، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤].

وجه الدلالة: أن الشارع في هذه الآية جعل الشهور في الآيسة بدلاً عن الحيض، فلم يقل: «يئسن من الأطهار».

* * *

نصوص اختلف في كونها مجملة
من الآيات والأحاديث

هناك نصوص من الكتاب والسنة قد اختلف العلماء فيها: هل هي مجملة، أو لا إجمال فيها، بل هي واضحة مبينة؟ إليك ذكر بعضها.

* * *

النص الأول

قوله: **(فأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ونحوها..).**

ش: **أقول:** النص الأول من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ونحوها، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤]، وكل تحريم وتحليل مضافين إلى الأعيان اختلف العلماء فيها هل من المجمل أو هي من المبين على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فليس بمجمل).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن كل تحريم وتحليل مضافين إلى الأعيان مثل الآيات السابقة لا إجمال فيها، بل هي مبينة، وسيأتي ذكر أصحاب هذا المذهب.

* * *

الدليل على ذلك

قوله: (لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل، والعرف كالوضع، ولذلك قسمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية، ومن أنس بتعارف أهل اللغة علم أنهم يريدون بقوله: «حرمتُ عليك الطعام» الأكل دون اللمس والنظر، و «حرمت عليك الجارية» الوطء يذهبون في تحريم كل عين إلى تحريم ما هي معدة له).

ش: **أقول**: استدل أصحاب هذا المذهب ـ وهو: أنه لا إجمال في الحكم المضاف إلى العين بقولهم: إن الاستقراء والتتبع أثبت أن أهل اللغة قد تعارفوا على أن تحريم أو تحليل كل عين ينظر فيها إلى ما هي معدَّة له.

فإذا أضيف التحريم أو التحليل إلى عين من الأعيان فإنه يُقدر الفعل المقصود منه، ففي المأكولات يقدر الأكل، وفي المشروبات: الشرب، وفي الملبوسات: اللبس، وفي الموطوءات: الوطء، فإذا أطلق أحد هذه الألفاظ سبق المعنى المراد إلى الفهم من غير توقف.

وعلى هذا: فإن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ظاهر في: تحريم الأكل؛ لأنه هو المعنى الذي يسبق إلى الفهم من جهة عرف الاستعمال، وإذا ذل الاسم بالعرف على معنى كأن ذلك الاسم وضع لذلك المعنى، ولا فرق، ولذلك قسم الأصوليون الأسماء إلى عرفية ووضعية وقد سبق بيانها.

وكذلك لو قال: «حرمت عليك هذا الطعام»، فإن الذهن ينصرف إلى أن المحرم هو: الأكل، أما النظر، أو اللمس، أو شم الرائحة فليس بمحرم.

وإذا قال: «حرمت عليك هذا الثوب»، فإنه ظاهر في أنه يريد أن المحرم هو اللبس فقط.

وإذا قال: «حرمت عليك النساء»، فإنه يريد الوطء.

وهذا يعرفه كل أحد قد أطلع على عرف أهل اللغة، حيث إنهم قد قطعوا به كالعرف في الدابة أن المراد به الخيل لا غير فوجب حمله عليه لأجل هذا الظاهر العرفي، ولم يقل أحد: أنها مجملة لا نعلم المراد بها، وكذلك هنا فإنه يفهم منه معنى واضح، فكيف يكون مجملاً والصريح تارةً يكون بعرف الاستعمال، وتارةً بالوضع، وكل ذلك واحد في نفي الإجمال.

* * *

أصحاب هذا المذهب

قوله: **(وهذا اختيار أبي الخطاب، وبعض الشافعية)**.

ش: **أقول**: ذهب إلى المذهب السابق ـ وهو المذهب الأول ـ بالإضافة إلى ابن قدامة، أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، وأبو علي وابنه أبو هاشم، وعبد الجبار بن أحمد، وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، من المعتزلة، وعليه أكثر الشافعية، وهو مذهب أكثر العلماء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وحكي عن القاضي: أنه مجمل)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] مجمل، أي: لا يعرف المراد منه.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: (لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة، وإنما يحرم فعل يتعلق بها، فلا يدري ما ذلك الفعل في الميتة: أكلها، أم بيعها، أم النظر إليها، أم لمسها؟).

ش: أقول: استدل أصحاب هذا المذهب ـ أعني المذهب الثاني ـ بقولهم: إن الأعيان لا تتصف بالتحريم، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين، أي: أن تحريم الأعيان لا يصح، وإنما يحرم أفعالنا في العين، وليس لأفعالنا ذكر في اللفظ، فلا يعلم ما ذلك الفعل المحرم من الميتة، أيكون المحرم منها أكلها، أم مسها، أم النظر إليها، أم بيعها والانتفاع بها؟ ولا يعلم ما ذلك الفعل المحرم من الأم، أيكون المحرم منها وطئها، أو النظر إليها، أو لمسها؟ فلا يعلم المراد من التحريم والاحتمالات متعددة ـ كما تلاحظ ـ وهي متساوية عند السامع، ولا بد من تقدير فعل، وليس بعضها أولى من بعض، ولا مرجح لأحدها، فكان اللفظ مجملاً.

* * *

أصحاب هذا المذهب

قوله: (وهذا قول جماعة من المتكلمين).

ش: أقول: ذهب إلى هذا المذهب ـ أعني: أنه مجمل ـ أبو يعلى في «العدة»، وأبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري، وبعض الحنفية، وبعض الحنابلة، وبعض الشافعية.

* * *

بيان ما وقع فيه أبو يعلى من اضطراب في هذا

وقع عند أبـي يعلى اضطراب في هذه المسألة، فقد ذكر في «العدة»

(١٠٦/١) أن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، من المبين، وذكر في (١٤٥/١) أن هاتين الآيتين من المجمل.

وحاول محقق «العدة» أن يوجد لذلك مخرجاً، فقال في هامش «العدة» (١٤٥/١): «الذي اعتقده أن القاضي أبا يعلى نقل في الأول كلام الجصاص ـ رحمه الله ـ في أصوله بنصه، وكان فيه: أن هذه الألفاظ مبينة، ولما جاء إلى هنا وكان مستقلاً في رأيه حكم بأنها مجملة».

قلت: إن هذا الكلام لا يقبل؛ لعدم الدليل عليه، فإن أبا يعلى لم يصرح ولم يشر إلى أن كلامه في (١٠٦/١) منقول عن شيخه الجصاص.

* * *

بيان غلط من نسب هذا المذهب إلى أكثر الحنفية

لقد نسب بعض الأصوليين ـ كالفتوحي الحنبلي في شرح الكوكب ـ هذا المذهب ـ وهو: أن ذلك مجمل ـ إلى أكثر الحنفية، وهذا غلط واضح؛ حيث صرح أكثر الحنفية ـ كابن عبد الشكور في مسلم الثبوت، والبزدوي في أصوله مع الكشف وغيرهما ـ: أن هذا مذهب بعض الحنفية كالكرخي، وأبي عبد الله البصري فقط، أما مذهب أكثر الحنفية فهو كالمذهب الأول ـ وهو: أنه لا إجمال في ذلك.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقد ذكرنا أن هذا ظاهر من جهة العرف في الأكل، والتصريح يكون بالوضع تارة، وبالعرف أخرى).

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول عن دليل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إنا لا نسلم بأننا لا نعلم الفعل المحرم من الميتة، والفعل المحرم من الأم ـ الواردين في الآيتين ـ، بل رجحنا ما ذكرناه وهو: أن المحرم في الميتة هو الأكل، والمحرم في الأم هو: الوطء. والذي جعلنا نرجح ذلك هو: عرف الاستعمال؛ فإنه قاض بأن المراد ما ذكرنا فهو المتبادر إلى الذهن كما سبق في الاستدلال.

ثم إن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ احتجوا بظواهر هذه الأمور، ولم يرجعوا إلى غيرها لبيانها، فلو لم تكن من المبين لما احتجوا بها.

* * *

النص الثاني

قوله: (وقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ...﴾ [البقرة: ٢٧٥]).

ش: **أقول**: النص الثاني من النصوص التي اختلف فيها هل هي من المجمل أو المبين قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فقد اختلف العلماء فيه على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (ليس بمجمل، وإنما هو لفظ عام فيحمل على عمومه).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن هذه الآية لا إجمال فيها، بل هي مبينة ومعناها ظاهر؛ حيث إن اللفظ عام، فيحمل على عمومه في كل ما يسمى بيعاً، إلاَّ ما خصه الدليل.

وهذا مذهب أكثر العلماء، وهو الصحيح؛ حيث إن «البيع» مفرد محلى بأل الاستغراقية، فتكون عامة، وتشمل كل بيع.

ويؤيد ذلك: أن النبي ﷺ اعتنى ببيان البيوع الفاسدة: كالنهي عن بيع المنابذة، والملامسة، وحبل الحبلة، والملاقيح، والغرر، والثمر حتى يبدو صلاحه ونحو ذلك مما يدل على أن المقصود هو حل جميع أنواع البيوع إلاَّ ما خصصه الشارع كما سبق.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال القاضي: هو مجمل).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٨٥] مجمل، ذهب إلى ذلك أبو يعلى في «العدة».

واستدل لذلك بأن الله ـ تعالى ـ حكى عنهم ـ وهم أهل اللسان ـ أنهم قالوا: «إنما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا»، وإذا كان كذلك افتقر إلى قرينة تفسره، وتميز بينه وبين الربا؛ لأن الربا هو بيع لكن بزيادة مخصوصة كبيع الصاع بصاعين.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عما احتج به أبو يعلى بأن يقال: إنهم فرقوا بين البيع والربا في الاسم، وإنما قالوا: هو مثله في المعنى.

* * *

منشأ الخلاف

ومنشأ الخلاف في هذا: أن «أل» الواردة في لفظ «البيع» هل هي للعموم، أو عهدية، أو للجنس من غير استغراق، أو محتملة؟

وقلنا: إن الراجح هو: أن هذه الآية مبينة، وأنها تحمل على عمومها، فتكون جميع أنواع البيع حلال؛ حيث إن هذا هو الموافق للأصل؛ حيث إن الأصل في المنافع الحل، وفي المضار الحرمة بأدلة شرعية، فمهما حرم البيع فهو خلاف الأصل.

* * *

بيان اضطراب أبي يعلى في هذا

أبو يعلى قال في «العدة» (١/ ١١٠): إن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] مبينة؛ حيث إن معناها معقول ظاهر، ولا تفتقر إلى البيان، وقال في نفس الكتاب (١/ ١٤٨): إن هذه الآية من المجمل.

فهنا وقع اضطراب في رأيه، فبعضهم كالفتوحي الحنبلي في شرح الكوكب نقل عنه المذهبين.

* * *

النص الثالث

قوله: (**فصل: وقول النبي ﷺ: «لا صلاة إلاّ بطهور»**).

ش: **أقول**: النص الثالث ـ من النصوص التي اختلف فيها: هل هي من المجمل أو المبين؟ ـ قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا صلاة إلاّ بطهور» ونحوه مثل: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»، و «لا صيام لمن يبيت الصيام من الليل» و «لا نكاح إلاّ بولي» و «لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد» و «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» وغيرها، اختلف العلماء فيها على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: (ليس بمجمل).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن هذا من المبين الواضح الظاهر المعنى. وليس من المجملات، حيث إنه نفي لما ليس منفياً بصورته؛ فإن صورة الصلاة، والصوم، والنكاح، والوضوء موجودة.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (وقال الحنفية هو مجمل).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن هذا مجمل.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو عبد الله البصري، وأكثر المعتزلة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن المراد به نفي حكمه؛ إذ لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل فيكون خلفاً، وليس حكم أولى من حكم).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن ذلك مجمل بقولهم: إنه لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل، وهو الصلاة، أو الصوم، أو النكاح، أو الوضوء ــ في الأحاديث السابقة ــ وذلك لأن صورة الصلاة مثلاً يمكن إيجادها بغير طهور كصلاة المحدث، كذلك صورة النكاح، والصوم، والوضوء يمكن إيجادها بغير توفر شرطها، فلو نفي ذلك خلفاً.

فتعين أن المراد بالنفي هنا هو: نفي الحكم، أي: نفي حكم الصلاة، ونفي حكم الصوم، ونفي حكم النكاح، ونفي حكم الوضوء.

والحكم متعدد يتنوع إلى أنواع، منها: «الصحة» و «الإجزاء» و «الكمال»، فلا نعلم هل المراد: «لا صلاة صحيحة» أو «لا صلاة مجزئة»، أو «لا صلاة كاملة» وهي متساوية عندنا، فليس حكم بأولى من حكم، ولا مرجح لأحدها فيكون اللفظ متردداً بينها بالتساوي فيكون مجملاً.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(قلنا إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتج إلى إضمار الحكم، وإنما يصار إلى الإضمار إذا لم يمكن حمل اللفظ على ما أضيف إليه اللفظ).**

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن هذا مبيَّن وليس من المجملات بقولهم:

إن الحقائق الشرعية ثابتة ـ كما سبق بيانه ـ فإذ جاءنا مثل هذه الأسماء ـ كالصوم، والصلاة، والوضوء، والنكاح ـ فإنه يجب حملها على حقيقتها الشرعية، فإذا اختل ركن أو شرط فإنه يصح نفيه حقيقة؛ لأن الشرعي هو: تام الأركان متوافر الشروط، ولهذا قال النبي ﷺ للمسيء في صلاته: «ارجع فصل فإنك لم تصل»، وإذا كانت الحقيقة هي المراد نفيها، فلا يحتاج نفيها لإضمار حكم، وإنما يحتاج إلى إضمار شيء إذا استحال حمل اللفظ على ما أضيف إليه حقيقة، ولكنه هنا يُحمل اللفظ على ما أضيف إليه حقيقة؛ حيث إن المراد من النفي ـ هنا ـ : نفي الحقيقة، وعلى ذلك فلا يحتاج إلى إضمار شيء، فلا إجمال.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: فالفاسدة تسمَّى صلاة)**.

ش: **أقول**: اعترض أصحاب المذهب الثاني على ما سبق بقولهم: إن الإنسان لو صلى بدون طهارة، فإن صلاته هذه فاسدة، ولكن ذلك لا يمنع من إطلاق اسم «الصلاة» عليها، وإن كانت فاسدة.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: ذلك مجاز؛ لكونها على صورة الصلاة، والكلام يحمل على حقيقته، والصحيح أن يحمل ذلك على نفي الصحة)**.

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على ذلك الاعتراض بقولهم: إن إطلاق اسم «الصلاة» على الصلاة الفاسدة إطلاق مجازي، لا حقيقي، والعلاقة: أن الصلاة الفاسدة وقعت على صورة الصلاة الصحيحة.

وإذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة أولى به، وبناء على ذلك: فإنه يجب حمل قوله: «لا صلاة. . .» على حقيقته الشرعية.

* * *

الصحيح في ذلك

قوله: **(والصحيح: أن يُحمل ذلك على نفي الصحة)**.

ش: **أقول**: إن الصحيح من أقوال العلماء: أن يحمل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلاَّ بطهور» ـ ونحو ذلك مما ذكر هناك ـ على أن المراد به: نفي صحة الصلاة بلا طهور، ولا يصح حمله على نفي الصلاة.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (ووجهه: أنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته، كقولهم: «لا علم إلاَّ ما نفع»، و «لا عمل إلاَّ بنية» و «لا بلدة إلاَّ بسلطان» يراد به: نفي الفائدة والجدوى، ولو قضينا بالصحة لم تنتف الفائدة فيكون على خلاف العرف).

ش: أقول: الدليل على أن النفي في قوله: «لا صلاة» ونحوه يحمل على نفي الصحة: أن المتبادر إلى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجـود إنما هو نفي فائدته وجدواه ومنفعته، وقد اشتهر ذلك في عرف الاستعمال، فمثلاً: يقال: «لا علم إلاَّ ما نفع»، و «لا كلام إلاَّ ما أفاد»، و «لا حكم إلاَّ لله»، و «لا طاعة إلاَّ لله»، و «لا عمل إلاَّ بنية»، و «لا بلدة إلاَّ بسلطان».

فيقال ذلك وإن كان العلم غير النافع يُسمَّى علماً، والكلام غير المفيد يُسمى كلاماً، والحكم لغير الله يُسمى حكماً، والطاعة لغير الله تُسمى طاعة، والعمل بلا نية يُسمى عملاً، والبلدة بغير سلطان تُسمى بلدة.

لكن نفي ذلك ـ في الأمثلة السابقة ـ لعدم فائدة العلم غير النافع، ولعدم فائدة الكلام، ولعدم صحة الحكم لغير الله، ولعدم صحة الطاعة لغير الله، ولعدم صحة العمل بلا نية، ولعدم فائدة البلدة بلا سلطان؛ لأن البلدة التي لا سلطان فيها لا فائدة من الحياة فيها.

فكذلك ـ هنا ـ يحمل النفي في قوله: «لا صلاة إلاَّ بطهور» على نفي الصحة؛ لانتفاء فائدة الصلاة بغير طهور.

فالصلاة بلا طهور، والنكاح بلا ولي، والصوم بغير تبييت النية من الليل لا تفيد شيئاً، فانتفت صحتها؛ نظراً لانتفاء فائدتها.

فثبت أن الصحيح أن يحمل النفي في قوله: «لا صلاة» ونحوه على نفي الصحة.

ويؤيد ذلك: أن هذا هو الظاهر؛ لأنه أقرب إلى موافقة دلالة اللفظ على النفي؛ لأنه إذا قال: «لا صلاة إلاَّ بكذا» أو قال: «لا صوم إلاَّ بكذا» فقد دل على نفي أصل الفعل بدلالة المطابقة، ودل على صفته ــ وهي الصحة ــ بدلالة الالتزام، فإذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام؛ تقليلاً لمخالفة الدليل.

* * *

الاعتراض على ذلك

لقد اعترض بعضهم على ذلك قائلاً: يمكن حمل قوله: «لا صلاة» على نفي الصلاة الشرعية؛ لأن الصلاة قد اختل فيها شرط وهو عدم وجود الطهارة، فكأن حقيقة الصلاة الشرعية غير موجودة، كما قال الجمهور في دليلهم السابق على عدم الإجمال.

* * *

الجواب عنه

قوله: **(ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية، فإنه إن أريد بالصلاة الشرعية الصورة لم يمكن حمل اللفظ عليه؛ لكونه خلفاً، وإن فسرت بالفعل مع الحكم لم يصح؛ لأن الصلاة يؤمر بها، ويُنهى عنها، والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه)**.

ش: **أقول**: قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في الجواب عن ذلك الاعتراض: إن الصحيح: أن النفي في قوله: «لا صلاة» يحمل على نفي الصحة، أي: «لا صلاة صحيحة إلاَّ بطهور».

ولا يصح حمل النفي ـ هنا ـ على نفي الصلاة الشرعية؛ لأنه لا يخلو من أمرين، هما:

الأول: إن أريد بالصلاة الشرعية: نفس صورة الصلاة فهذا لا يمكن ـ بأي حال ـ حمل اللفظ وهو «لا صلاة إلاَّ بطهور» عليه؛ وذلك لأن صورة الصلاة يمكن إيجادها بغير طهور كصلاة المحدث، فإذا نفيت صورة الصلاة كان ذلك مخالفاً للواقع.

الثاني: وإن أريد بالصلاة الشرعية وفسِّرت بالفعل مع الحكم لم يصح حمل اللفظ عليه ـ أيضاً ـ؛ وذلك لأن الصلاة قد أمر بفعلها، ونهي عنها فأمر بها في أوقاتها إذا استكملت جميع الشروط، وينهى عنها بخلاف ذلك، والأمر والنهي يتعلقان بالفعل الذي يمكن الإتيان به إذا توفرت الشروط والأركان، وتركه إذا لم يكن كذلك.

فلم يبق إلاَّ حمل اللفظ، وهو نفي الصلاة على نفي الصحة، فيكون المراد بما سبق: «لا صلاة صحيحة إلاَّ بطهور»، و «لا وضوء صحيح إلاَّ بنية»، و «لا صوم صحيح إلاَّ بتبييت النية من الليل». والله أعلم.

* * *

النص الرابع

قوله: (فصل: وقول النبي ﷺ: «لا عمل إلاَّ بنية»).

ش: أقول: النص الرابع ـ من النصوص التي اختلف فيها، هل هي من المجمل أو لا؟ ـ قوله عليه السلام: «لا عمل إلاَّ بنية» ونحوه، كقوله: «إنما الأعمال بالنيات»، اختلف العلماء فيه على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (يدل على نفي الإجزاء وعدمه؛ لما ذكرنا من العرف، فليس هذا من المجملات، بل هو من المألوف في العرف، وكل هذا نفي لما لا ينتفي، وهو صدق؛ لأن المراد نفي مقاصده، لا نفي ذاته).

ش: أقول: المذهب الأول: أن قوله: «لا عمل إلاَّ بنية» ليس من المجمل، والنفي فيه يحمل على نفي الصحة والإجزاء، أي: «لا عمل مجزىء إلاَّ بنية»، أو «لا عمل صحيح إلاَّ بنية».

* * *

الدليل على ذلك

ويدل على ذلك: ما سبق من أنه قد اشتهر في عرف الاستعمال: أن نفي كل فعل كان متحقق الوجود إنما هو نفي فائدته وجدواه، فيكون المراد: نفي فائدة وجدوى ومنفعة العمل بدون نية، فتنتفي صحته لما سبق.

وعلى هذا: لا يكون ذلك النص من المجملات، بل من المألوف في عرف الاستعمال كقولهم: «لا علم إلاَّ ما نفع»، و«لا كلام إلاَّ ما أفاد»، وكل ذلك نفي لما لا ينتفي، وهذا صحيح؛ لأنه ليس المراد نفي ذاته؛ حيث إن ذاته موجود: فالعلم غير النافع موجود، والعمل بلا نية موجود، فهذا لا يمكن نفيه، ولكن المراد من ذلك نفي المقصد، وهو: الصحة، أي: لا علم صحيح إلاَّ ما نفع، ولا كلام صحيح إلاَّ ما أفاد، وكذلك يقال: لا عمل صحيح ومجزىء إلاَّ بنية.

* * *

المذهب الثاني

أن هذا النص ـ وهو: لا عمل إلاَّ بنية ـ من المجمل، ذهب إلى ذلك بعض العلماء: كأبي الحسين البصري، وأبي عبد الله البصري.

* * *

الدليل على ذلك

استدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه بقولهم: إنه ما دام أن صورة العمل بدون نية لا تنتفي ـ كما قلتم ـ فوجب أن يكون المراد: نفي حكمه، والحكم يتنوع إلى أنواع، منها: الصحة و الكمال، والإجزاء وهي متساوية عندنا، ولا ترجيح لأحدها فثبت الإجمال.

* * *

الجواب عن ذلك

إن الظاهر من النفي في قوله: «لا عمل إلاَّ بنية» هو: نفي الصحة ودل على ذلك عرف الاستعمال، واللغة، كما سبق أن بينا ذلك.

وعلى هذا: بطل زعمكم: أن أنواع الحكم متساوية. والله أعلم.

* * *

النص الخامس

قوله: **(فصل: وقوله ـ عليه السلام ـ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان». . .)**.

ش: **أقول**: النص الخامس ـ من النصوص التي اختلف فيها هل هي من المجمل أو لا؟ ـ قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، فهذا اختلف فيه على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (المراد به: رفع حكمه).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا إجمال في ذلك، بل هو مبيَّن؛ حيث إن المراد به: رفع حكم الخطأ، ورفع حكم النسيان، وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: (فإنا علمنا أنه لم يرد رفع صورته؛ لأن كلامه يجل عن الخلف).

ش: **أقول**: استدل الجمهور على أن الحديث السابق لا إجمال فيه ــ بل هو ظاهر في أن المراد به: رفع حكم الخطأ ــ بقولهم: إنه إما أن يحمل على رفع صورة الخطأ وصورة النسيان وحقيقتهما، أو يحمل على رفع حكم الخطأ وحكم النسيان، ولا يمكن حمله على غيرهما.

أما الأول ــ وهو حمل اللفظ على رفع صورة الخطأ وصورة النسيان وحقيقتهما ــ فهو باطل؛ لأن صورة الخطأ وصورة النسيان واقعتان كثيراً من الناس، فلو قلنا بأن صورة الخطأ وصورة النسيان مرتفعتان للزم من ذلك مخالفة الواقع، ويكون ــ حينئذٍ ــ كذباً، وكلام الرسول ﷺ يتنزه عن ذلك ــ أي: أن الرسول ﷺ يتنزه ويجل من أن يتكلم بكلام يخالف الواقع ــ .

وإذا ثبت بطلان الأول ثبت الثاني وهو: أن يحمل الحديث على نفي ورفع حكم الخطأ، وحكم النسيان، لا نفي ورفع صورتهما.

* * *

المذهب الثاني

أن قوله ــ عليه السلام ــ : «رفع عن أمتي الخطأ...» فيه إجمال، ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري، وأبو عبد الله البصري.

* * *

بيان غلط من نسب ذلك لبعض الحنفية

نسب بعض العلماء ــ كالسمعاني في القواطع، والزنجاني في تخريج الفروع على الأصول، والبرماوي في الفوائد السنية ــ هذا إلى بعض الحنفية، وبعد مراجعتي لكتب الحنفية في ذلك لم أجده لواحد منهم. والله أعلم.

* * *

دليلهم على ذلك

لقد استدل أصحاب هذا المذهب على أن الحديث فيه إجمال بقولهم: إن اللفظ بوضعه لغة يقتضي رفع صورة الخطأ والنسيان، فلما عورضوا بأن صورتهما واقعة ــ كما سبق بيانه ــ قالوا: إن المراد: نفي حكم الخطأ والنسيان، وعند ذلك فإما أن يضمر نفي جميع أحكام النسيان، أو بعضها.

والأول ــ وهو: نفي الأحكام ــ لا يمكن؛ لأن الإضمار على خلاف الأصل، وإنما يصار إليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل العمل باللفظ، فيجب الاقتصار فيه على أقل ما تندفع به الضرورة وهو: بعض الأحكام.

وأيضاً من أدلة امتناع نفي جميع الأحكام: أن من جملتها لزوم الضمان، وقضاء العبادة وهو غير منتف بالإجماع، ثم إن ذلك الحكم المضمر لا يمكن القول بتعيينه؛ لعدم دلالة اللفظ عليه، فلم يبق إلاَّ أن يكون غير معين، ويلزم منه الإجمال.

الجواب عن ذلك

سيأتي الجواب عن ذلك ــ إن شاء الله ــ ضمن كلام من خصص الحكم برفع المؤاخذة وهو قريب.

* * *

خلاف الجمهور هل الحكم المرفوع عام وشامل، أو هو خاص؟

لما اتفق الجمهور على أن الحديث يحمل على رفع حكم الخطأ وحكم النسيان، اختلفوا ــ فيما بينهم ــ هل المرفوع عام وشامل لجميع أحكام الخطأ والنسيان، أو هو خاص في رفع المؤاخذة على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

أن المنفي والمرفوع في الحديث جميع أحكام الخطأ والنسيان، وهذا شامل للإثم والعقاب، والضمان، والقضاء. وذهب إلى هذا بعض العلماء منهم: ابن قدامة ــ هنا ــ ، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وفخر الدين الرازي في «المحصول».

* * *

دليلهم على ذلك

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إننا قلنا بأنه لا بد من تقدير لفظ «حكم»، فتكون العبارة: «رفع عن أمتي حكم الخطأ وحكم النسيان»، فيكون ــ عندنا ــ اسم منكر أضيف إلى معرفة وهو: «حكم الخطأ» وهذا صيغة من صيغ العموم، وهذا يقتضي رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان.

فيترتب على ذلك: أن من ترك عبادة خطأ، أو نسياناً، أو إكراهاً لا يأثم بتركها، ولا يلزم قضاؤها؛ ومن أتلف شيئاً خطأ، أو نسياناً لا يأثم بذلك، ولا يضمنه.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقيل: المراد به: رفع حكمه الذي هو المؤاخذة، لا نفي الضمان، ولزوم القضاء).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الحكم المرفوع والمنفي في الحديث هو: حكم خاص وهو: الإثم والمؤاخذة ـ فقط ـ .

وليس المراد هو نفي جميع أحكام الخطأ والنسيان، فلا يدخل ضمان المتلفات، ولا يدخل قضاء العبادات.

وهذا ما ذهب إليه الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، وكثير من محققي العلماء.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: (لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل في كل حكم، كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [المائدة: ٣] عاماً في كل حكم، بل لا بد من إضمار فعل يضاف النفي إليه، فها هنا لا بد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه، ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع، وقد كان يفهم من قولهم: «رفعت عنك الخطأ»: المؤاخذة به والعقاب).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن الحكم المرفوع

والمنفي هو حكم خاص وهو: المؤاخذة والإثم ـ بقولهم: إذا تعذر حمل لفظ الحديث على رفع ونفي صورة وعين الخطأ والنسيان، فإنه يتعين حمل اللفظ على رفع حكم الخطأ والنسيان، لكن ليس الحكم على إطلاقه، بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع إرادته بهذا اللفظ؛ حيث إن من عَرَف عُرْف أهل اللغة قبل ورود الشرع لا يتشكك ولا يتردد عند سماعه قول السيد لعبده: «رفعت عنك الخطأ والنسيان» في أن مراده من ذلك: رفع المؤاخذة والعقاب.

فكذلك هذا الحديث ـ وهو قوله عليه السلام ـ : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان...» صريح فيه، وليس بعام في جميع أحكامه، من ضمان المتلفات، ولزوم قضاء العبادة وغيره، بل هو خاص في: رفع المؤاخذة والعقاب؛ وذلك لأنه لا صيغة في الحديث تدل على أنه عام في جميع الأحكام، قياساً على قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، فإننا لم نجعل ذلك عاماً، بل إن المحرم هو: الأكل ـ فقط ـ ، وكذلك قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، لم نجعله عاماً في كل حكم، بل إن المحرم هو: الوطء، وهذا أخذناه من عرف الاستعمال، مع أنه لا بد من إضمار فعل في الآيتين.

فكذلك قوله ـ عليه السلام ـ : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» لا بد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه كالفعل، ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع: وهو المؤاخذة والعقاب كما قلنا.

* * *

اعتراض على ذلك

لقد اعترض معترض على ما سبق، قائلاً: لقد قررتم بأن المرفوع في

الحديث هو حكم خاص، وهو: الإثم والعقاب، ويلزم على هذا رفع دخول ضمان المتلفات فليرتفع؛ لأنه يعتبر من جملة المؤاخذات والعقوبات.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (والضمان لا يجب للعقاب خاصة، بل قد يجب امتحاناً ليثاب عليه، ولهذا يجب على الصبي والمجنون، وعلى العاقلة، ويجب على المضطر مع وجوب الإتلاف، ويجب عقوبة على قاتل الصيد، فأكثر ما يقال: إنه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة).

ش: **أقول**: يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك الاعتراض ــ : إن ضمان المتلفات قد يجب امتحاناً من أجل أن يثاب عليه، لا للانتقام والعقاب، وهو ــ أي الضمان ــ من خطاب الوضع ــ الذي سبق ذكره ــ فهو ليس بعقاب بل هو جبران للمتلفات.

ولهذا، فإنه يجري فيمن ليس مكلفاً كالصبي والمجنون، مع أن القلم قد رفع عنهما، ويجب الضمان ــ أيضاً ــ على العاقلة في دية الخطأ، مع أنهم لا علم لهم بالجناية، وكذلك يجب الضمان على المضطر في المخمصة إذا أكل مال غيره، مع أن الأكل ــ وهو إتلاف مال غيره ــ واجب عليه؛ حفظاً لنفسه.

وقد يجب الضمان لأجل العقاب كما وجب على المتعمد لقتل الصيد؛ ليذوق وبال أمره.

وخلاصة القول في ذلك: أن الضمان قسمان:

القسم الأول: ضمان ورد بطريق العقاب، فهذا ينتفي ويرتفع ويدخل مع الحكم المرفوع؛ لأنه مؤاخذة.

القسم الثاني: ضمان ورد بطريق الجبران والامتحان، فهذا لا ينتفي، ولا يدخل ضمن الحكم المرفوع؛ لأنه ورد للامتحان.

* * *

بيان عدم صحة هذا المذهب

قوله: **(قال أبو الخطاب: وهذا لا يصح)**.

ش: **أقول**: أبو الخطاب الحنبلي ــ وهو من أصحاب المذهب القائلين: إن المرفوع جميع أحكام الخطأ والنسيان ــ قد صرح في التمهيد له بأن المذهب الثاني ــ وهو: أن الحكم المرفوع خاص بنفي المؤاخذة ــ لا يصح، وهو ظاهر البطلان.

* * *

أدلــة ذلــك

استدل أصحاب المذهب الأول على عدم صحة المذهب الثاني بدليلين:

الدليــل الأول

قوله: **(لأنه لو أراد نفي الإثم، لم يكن لهذه الأمة فيه مزية؛ فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على عدم صحة المذهب الثاني ــ: أن الشارع لو أراد نفي ورفع المؤاخذة والإثم فقط لترتب على ذلك إبطال فائدة تخصيص الأمة بالرفع والنفي الوارد في الحديث؛ حيث إن الرسول ــ عليه السلام ــ قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، فقوله: «عن أمتي» يقتضي اختصاصها بهذه الرخصة والرحمة.

فلو قلنا: إن النفي والرفع حكم مختص بالإثم ــ فقط ــ فإنه لا يكون لهذه الأمة مزية تميزت بها عن غيرها في ذلك؛ لأن الناسي غير مكلف في جميع الشرائع السابقة، فثبت أن المرفوع: الإثم، والضمان وغيرهما.

* * *

الاعتراض على ذلك الدليل

يمكن أن يعترض على ما قاله أبو الخطاب ــ هنا ــ بأن يقال: إن هذا الكلام غير مقبول؛ لأن هذه الأمة تميزت واختصت بعفو الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه، دل على ذلك أدلة منها ما يلي:

الأول: هذا الحديث، حيث ورد فيه «عن أمتي»، حيث يفيد: أن غيرها ليس كذلك.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقول الله ــ تعالى ــ : «قد فعلت» يدل على أن المؤاخذة بالخطأ والنسيان كانت معهودة على من قبلنا؛ لأنه لو كانت المؤاخذة مرفوعة عن كل أحد لما دعت ضرورة إلى ذلك الدعاء وإظهار الكرامة بالإجابة بقوله سبحانه: «قد فعلت» ــ كما ورد في الحديث القدسي ــ ، فظاهر الامتنان أنه خاص بنا. والله أعلم.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا ترتفع ذاته، اقتضى رفع ما يتعلق به؛ ليكون وجوده وعدمه واحداً، كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمه ليكون وجوده وعدمه واحداً. والله أعلم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على عدم صحة المذهب الثاني ـ : أن الشارع لما أضاف الرفع والنفي إلى ما لا يمكن أن يرتفع وينتفي حقيقة ـ وهو صورة الخطأ والنسيان ـ فإنه يقتضي أن يكون المرفوع والمنفي الذي يتعلق به الخطأ والنسيان وهو: حكمهما، وهذا عام وشامل لكل حكم يتعلق بالخطأ والنسيان، والإكراه من إثم، وضمان، وقضاء. كما بيناه سابقاً. والله أعلم.

• • •

المبيَّن

قوله: (فصل: البيان والمبيَّن في مقابلة المجمل).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر المجمل، كان لا بد من أن يتبعه بذكر البيان؛ حيث إن المجمل يفتقر إليه.

والمبيَّن من لفظ أو فعل يقابل المجمل فما تقدم للمجمل من تعريفات وحدود فخذ ضدَّها في المبيَّن.

فإن كان تعريف المجمل هو: «ما لا يفهم منه عند الاطلاق معنى معيَّن»، يكون ضدُّه هو تعريف المبيَّن، وهو: «ما فهم منه عند الإطلاق معنى معيَّن».

وإن كان تعريف المجمل هو: «ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر»، يكون ضدُّه وعكسه هو تعريف المبيَّن، وهو: «اللفظ الذي ينص على المعنى بدون احتمال».

واعلم أن المبين يقابل المجمل ــ كما سبق ــ، والبيان يقابل الإجمال.

فالمجمل هو: اللفظ الذي تردد بين معنيين أو معان ــ كما سبق ــ.

والإجمال: إرادة التردد من المتكلم.

والمبيَّن: الكلام الدال من أن يتردد الذهن بين معنيين.

والبيان يطلق تارة على فعل مبين وهو: التبيين كالسلام بمعنى التسليم والكلام بمعنى التكليم.

فالبيان ــ على هذا ــ اسم مصدر «بيَّن»، والمصدر منه هو: «التبيين».

والبيان ــ أيضاً ــ يطلق على ما حصل به التبيين، وهو: الدليل.

ويطلق ــ أي: البيان ــ على متعلق التبيين ومحله وهو: المدلول وهو: المبيَّن.

ونظراً إلى اختلاف الإطلاقات ــ كما سبق ــ فقد اختلف العلماء في التعريف الاصطلاحي للبيان ــ كما سيأتي ــ .

* * *

تعريف البيان اصطلاحاً

قوله: **(واختلف في البيان)**.

ش: **أقول**: لقد اختلف العلماء في تفسير وتعريف البيان، فذكروا له عدة تعريفات، إليك أهمها:

* * *

التعريف الأول

قوله: **(فقيل: هو الدليل، وهو: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن)**.

ش: **أقول**: التعريف الأول للبيان: أنه الدليل.

وهذا اختيار القاضي أبـي بكر الباقلاني، والغزالي، وأكثر الشافعية، وبعض الحنابلة كابن قدامة ــ كما سيأتي ــ وأبـي الحسن التميمي، وقال

معناه أبو الخطاب وابن عقيل. واختاره ــ أيضاً ــ بعض المعتزلة.

وإذا ثبت أن البيان هو: الدليل، فحد البيان هو نفس حد الدليل.

والدليل لغة: المرشد إلى المطلوب سواء كان حسياً كالمرشد إلى بلد معين، أو معنوياً كالأدلة الشرعية.

والدليل اصطلاحاً: هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن.

ومعناه: أن الدليل: هو كل شيء استعمل للتوصل به إلى حكم معيَّن بشرط أن يكون النظر فيه صحيحاً.

واحترز بذلك مما يتوصل بفاسد النظر فيه إلى حكم من الأحكام.

وقال: «إلى علم أو ظن» ليعم ذلك كل ما يقال له دليل سواء كان مفيداً للقطع، أو للظن، وسواء كان عقلياً، أو حسياً، أو شرعياً، أو عرفياً، أو قولاً، أو سكوتاً، أو فعلاً، أو ترك فعل إلى غير ذلك.

وقال بعضهم: إن اسم الدليل يُخصُّ بما أوصل إلى العلم، واسم الأمارة يخص بما أوصل إلى الظن، وهؤلاء هم الذين يفرقون بين الدليل والأمارة.

والحق: أن ما أوصل إلى العلم وما أصل إلى الظن كله يطلق عليه دليل، يدل على ذلك الواقع فمن تتبع واستقرأ كتب الفروع والأصول وجد ذلك جلياً واضحاً.

* * *

التعريف الثاني

قوله: (وقيل: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح).

ش: **أقول**: هذا التعريف الثاني للبيان.

وهو تعريف أبي بكر الصيرفي، ونصه ـ كما نقله كثير من الأصوليين ـ : «إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي».

ومعناه واضح.

تنبيه: نسب البرماوي في «الفوائد السنية» هذا التعريف إلى إمام الحرمين والآمدي.

وهذا ليس بصحيح؛ حيث إن إمام الحرمين في «البرهان» قد حكى هذا التعريف وحكم عليه بأنه ليس بمرضٍ، والآمدي كذلك لما حكى هذا التعريف في الإحكام ردَّ عليه بثلاثة أوجه:

الأول: أنه غير جامع.

والثاني: أن فيه تجوزاً.

والثالث: أن فيه زيادة.

* * *

التعريف الثالث

قوله: **(وقيل: هو: ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد).**

ش: **أقول**: هذا التعريف الثالث للبيان.

وهو قريب من تعريف جمهور الفقهاء الذي نقله أبو الحسن الماوردي عنهم وهو: أن البيان: إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلاَّ به، نقل ذلك ابن السمعاني في «قواطع الأدلة»، وقال عنه: «إنه أحسن من جميع الحدود».

ومعنى التعريف الذي أورده ابن قدامة: أن البيان هو: الشيء الذي دل على أن المراد من ذلك اللفظ المجمل هو ذلك المعنى المعين.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ : أن يرد لفظ لا يستقل بنفسه في الدلالة

على المعنى المراد ـ كالشفق، والقرء، والعين مثلاً ـ فما دل على المراد من ذلك اللفظ هو البيان.

* * *

الاعتراض على التعريفين السابقين

قوله: (وقد قيل: هذان الحدان يختصان بالمجمل، وقد يقال لمن دل على شيء: «بينه» و «هذا بيان حسن» وإن لم يكن مجملاً، والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداء بيان، وليس ثم إشكال، ولا يشترط ـ أيضاً ـ حصول العلم للمخاطب، فإنه يقال: «بين له غير أنه لم يتبين». . .).

ش: **أقول:** لما ذكر التعريف الثاني، والتعريف الثالث، نقل اعتراض بعض الأصوليين عليهما؛ حيث قيل فيه: إن هذين التعريفين يختصان باللفظ المجمل ـ فقط ـ ؛ وذلك لأن التعريف الثاني: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح، أي أن اللفظ كان مشكلاً متردداً بين معان ـ وهو المجمل، فجاء بيانه كما سبق ـ .

وكذلك في التعريف الثالث وهو: «ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد» أي: أن اللفظ كان مجملاً فجاء بيانه.

وهذا تقييد للبيان، وحصره في صورة من صوره.

وهذا لا يمكن أن يقبل؛ وذلك لأمور:

الأول: أنه ورد في الواقع: أن الشخص إذا دل غيره على شيء فإنه يقال له: «بينه له»، وأيضاً يوصف بأنه بيان حسن فهذا يصح إطلاقه وإن لم يكن قد سبقه لفظ مجمل، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

الثاني: أن النصوص الشرعية التي أوردت الأحكام ابتداء تسمى بياناً قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وأراد به القرآن.

فلا يشترط فيه أن يكون بياناً لمشكل.

الثالث: أنه ليس من شرط البيان: أن يحصل التبيين والعلم بهذا البيان للمخاطب فيصح أن يقال: «بُيِّن له ذلك غير أنه لم يتبين ولم يعلم به»، بل أن يكون بحيث إذا سمع وتؤمل وعرفت المواضعة صح أن يعلم به، ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه.

فبان لك بطلان التعريفين السابقين ـ الثاني والثالث ـ حيث إن كل واحد منهما غير جامع؛ لأن ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة إجمال يسمى بياناً، وهذا غير داخل في التعريفين ـ معاً ـ، وشرط الحد: أن يكون جامعاً مانعاً.

* * *

الراجح من تعريفات البيان

لما بطل التعريفان ـ الثاني والثالث ـ لم يبق إلاَّ الأول ـ وهو: أن البيان: الدليل ـ وهو المختار؛ لأن من ذكر دليلاً لغيره ووضحه غاية الإيضاح يصح لغة وعرفاً أن يقال: «تم بيانه»، ويقال: «هذا بيان حسن» إشارة إلى الدليل المذكور، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

* * *

ما يحصل به البيان

يحصل البيان بأمور هي كما يلي:

* * *

لأمر الأول: البيان بالكلام

قوله: (ثم البيان يحصل بالكلام).

ش: أقول: الأمر الأول ــ من الأمور التي يحصل بها البيان ــ: الكلام وهو: التلفظ صراحة بالمراد، ويسميه بعضهم «القول»، بأن يقول المتكلم: «أريد بهذا اللفظ كذا».

والدليل على أنه يحصل به البيان: ما ورد في الشريعة.

وأمثلة ذلك كثيرة جداً، فمنها: قوله تعالى: ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ﴾ [البقرة: ٦٩]، بيان بالقول والكلام الصريح لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧].

ومنها: قوله عليه السلام: «فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر» بيان بالكلام والقول الصريح لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١].

وغالب الأحكام الواردة في الكتاب وجاء تفصيلها في السنة من هذا النوع.

والبيان بالكلام لم يختلف العلماء فيه.

* * *

الأمر الثاني: البيان بالكتابة

قوله: (وبالكتابة).

ش: أقول: الأمر الثاني ــ من الأمور التي يحصل بها البيان ــ: الكتابة.

وهو يعتبر نوعاً من أنواع البيان بالفعل ــ الذي سيأتي ــ.

* * *

دليل ذلك

قوله: (ككتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات).

ش: **أقول**: استدل على أن الكتابة يحصل بها البيان: بالنقل حيث روي أن النبي ﷺ كتب إلى عماله في الصدقات، وكتابه الذي بعثه مع عمرو بن حزم إلى أهل اليمن، وبين فيه الفرائض والسنن والديات، وكتابة الخلفاء من بعده إلى عمالهم في الصدقات من غير نكير.

* * *

دليل آخر

أن الكتابة تقوم مقام القول اللساني في تأدية الذي في النفس، فكانت بياناً.

* * *

الأمر الثالث: البيان بالإشارة

قوله: (وبالإشارة).

ش: **أقول**: الأمر الثالث ــ من الأمور التي يحصل بها البيان ــ: الإشارة.

وهو يعتبر نوعاً من أنواع البيان بالفعل ــ الذي سيأتي ــ .

قال الشيخ عبد السلام بن محمد القزويني في «الواضح»: لا أعلم خلافاً في أن البيان يقع بهما ــ يعني: الكتابة والإشارة ــ .

* * *

دليل ذلك

قوله: (كقوله: «الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا، وأشار بأصابعه).

ش: **أقول**: استدل على أن الإشارة يحصل بها البيان بالنقل؛ حيث روى عمر بن الخطاب أن النبي ﷺ آلى من نسائه شهراً فأقام في مشربه له تسعاً وعشرين، ثم دخل عليهن، فقيل له: إنك آليت شهراً فقال: «الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا وأشار بأصابعه العشر، وقبض إبهامه في الثالثة: يعني تسعة وعشرين».

فبين هنا الشهر بالإشارة بأنه يكون ـ أحياناً ـ ثلاثين يوماً وأحياناً تسعة وعشرين يوماً.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

لقد اعترض على الدليل السابق معترض قائلاً: إن الرسول ﷺ قد بين ذلك بالكلام والقول في حديث آخر؛ حيث روى عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له وبذلك ثبت أن النبي ﷺ قد بين لهم ذلك بالقول الصريح، دون الإشارة.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ: بأن النبي ﷺ قد بين مرة بالقول والكلام الصريح، وبين مرة أخرى بالإشارة مما يدل على جواز البيان بالإشارة.

* * *

دليـل آخـر

أن الإشارة تقوم مقام اللسان في التعبير عما يجول في النفس، فكانت بياناً.

* * *

الأمر الرابع: البيان بالفعل

قوله: (وبالفعل).

ش: أقول: الأمر الرابع ـ من الأمور التي يحصل بها البيان: الفعل كفعل النبـي ﷺ.

وكون الفعل يأتي بياناً هو مذهب جمهور العلماء، خلافاً لطائفة شاذة، كالكرخي، وأبـي إسحاق الإسفراييني.

* * *

دليـل ذلـك

لقد دل على أن الفعل يحصل به البيان دليلان:

الدليـل الأول

قوله: (كتبيينه الصلاة والحج بفعله).

ش: أقول: الدليل الأول على أن الفعل يحصل به البيان: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [البقرة: ٩٧]، بين النبـي ـ عليه السلام ـ كيفية الصلاة والحج بفعله..

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: (فإن قيل: إنما حصل البيان بقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي» و «خذوا عني مناسككم». . .).

ش: **أقول**: لقد اعترض على الدليل الأول معترض قائلاً: إن بيان الصلاة قد حصل بقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وبيان الحج قد حصل بقوله: «خذوا عني مناسككم» فيكون البيان قد حصل بالقول، لا بالفعل.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (قلنا: هذا اللفظ لا نعلم منه الصلاة، والمناسك، وإنما بان وعلم بفعله).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك: بأنا لا نسلم بأن البيان حصل بالقول، لأن هذا اللفظ ــ وهو قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي» وقوله: «خذوا عني مناسككم» ــ لم يتضمن تعريف شيء من أفعال الصلاة والمناسك، بل غايته: تعريف أن الفعل هو: البيان، أي: أن النبي ﷺ كأنه قال لهم: انظروا إلى فعلي في الصلاة والحج فافعلوا مثله، فكان فعله هو المبين لتفاصيل الصلاة والحج.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (والبيان بالفعل أدل على الصفة، وأوقع في الفهم من الصفة بالقول؛ لما في المشاهدة من المزيد عن الإخبار).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن الفعل يحصل به البيان ــ : أن الإجماع منعقد على كون القول بياناً، والإتيان بأفعال الصلاة والحج وغيرهما

ـ مثلاً ـ لكونها مشاهدة أدل على الصفة وأدل على معرفة تفاصيلها من الإخبار عنها بالقول فإنه ليس الخبر كالمعاينة، وليس من رأى كمن سمع، ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار أدل على معرفة كونه فيها من الأخبار عنه بذلك، وأوقع في الفهم من وصفه بذلك.

وإذا كان القول بياناً مع قصوره في الدلالة عن الفعل المشاهد، فكون الفعل بياناً أولى.

* * *

الأمر الخامس: البيان بالسكوت

قوله: **(وقد يتبين جواز الفعل بالسكوت عنه)**.

ش: **أقول**: الأمر الخامس ـ من الأمور التي يحصل بها البيان ـ: السكوت بعد السؤال عن حكم الواقعة، فإذا سئل النبي ﷺ عن حكم حادثة وواقعة، وسكت: دل سكوته على أنه لا حكم للشرع في هذه الواقعة وهذا يعتبر بياناً لها.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(فإن النبي ﷺ لا يُقر على الخطأ)**.

ش: **أقول**: استُدل على أن السكوت يحصل به البيان بـ: أن النبي ﷺ إذا سئل عن حكم واقعة، ولم يجب بأي قول دل على أن هذه الواقعة لا حكم لها في الشرع؛ لأن النبي ﷺ لا يُقر على الخطأ، أي: لو كان سكوته عن بيان حكمها خطأ لبين له الله عز وجل ذلك، فيكون سكوته بياناً في أن هذه الواقعة لا حكم لها.

فمثلاً: روي أن زوجة سعد بن الربيع جاءت بابنتيها إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله: هاتان ابنتا سعد قتل أبوهما معك يوم أحد، وقد أخذ عمها مالهما، ولا ينكحان إلاَّ بمال، فقال: «اذهبي حتى يقضي الله فيك» فذهبت ثم نزلت آية الميراث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِيٓ أَوْلَـٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، فبعث خلف المرأة وابنتيها وعمهما فقضى فيهم بحكم الآية، فإن ذلك دل على أن قبل نزول الآية لم يكن في المسألة حكم وإلاَّ لما جاز تأخيره عن وقت الحاجة.

* * *

خاتمة: في أن كل مقيَّد من الشارع فهو بيان

قوله: **(فكل مقيَّد من الشارع: بيان)**.

ش: **أقول**: لما ذكر الأمور الخمسة السابقة التي يحصل بها البيان أراد ــ الآن ــ أن يختم ذلك بقاعدة عامة وكلية لما سبق فبين فيها: أن كل حكم مطلق فقيده الشارع فهو بيان.

وهي قاعدة كلية ــ كما سبق ــ بإمكانك أن تطبقها على أكثر ما ورد في الشريعة.

* * *

هل يجوز في البيان أن يكون أضعف من المبين؟

قوله: **(ويجوز تبيين الشيء بأضعف منه كتبيين أي الكتاب بأخبار الآحاد)**.

ش: **أقول**: اتفق العلماء على جواز البيان بالأقوى، والمساوي، أي: أنه إذا البيان أقوى من المبين، أو أن البيان مساو للمبين فإنه يجوز ذلك.

ولكنهم اختلفوا في البيان إذا كان أضعف من المبين هل يجوز ذلك؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

يجوز أن يكون البيان أضعف دلالة من المبين وهذا مذهب جمهور العلماء ومنهم ابن قدامة ــ كما صرح بذلك هنا ــ .

وعلى هذا: فإنه لا يشترط أن يكون طريق البيان للمجمل والتخصيص للعموم كطريق المجمل والعموم فيجوز بيان مجمل القرآن وعمومه، وما ثبت بالمتواتر. ــ وهما قطعيان ــ بالظني كخبر الواحد والقياس.

* * *

المذهب الثاني

أنه لا يجوز أن يكون البيان أضعف من المبين، بل لا بد من أن يكون أقوى منه، أو مساوي له. هذا مذهب أبي الحسن الكرخي.

ومعناه: أن أبا الحسن الكرخي اشترط أن يكون البيان مثل المبين في قوة ثبوته، فلا يجوز عنده بيان المقطوع بالمظنون.

تنبيه: هذا ما نقل عن الكرخي، والظاهر لي ــ والله أعلم ــ : أن هذا مذهب جمهور الحنفية وليس هو مذهب الكرخي فقط؛ حيث إن عامة الحنفية يرون أنه لا بد أن يكون بيان التغيير ــ وهو بيان التخصيص ــ مثل المبين في قوة ثبوته فيخص عام القرآن والسنة المتواترة بمثلهما، ولا يقبل خبر الواحد في تخصيصهما.

* * *

لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة

قوله: (فصل: لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة).

ش: **أقول**: اتفق العلماء على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى تنفيذ الفعل ــ وهو: وقت وجوب العمل بالخطاب ــ ؛ وذلك لأنه يعتبر تكليفاً بما لا يطاق وهو: لا يجوز؛ لأنه لا قدرة للمكلف ــ حينئذٍ ــ على الامتثال.

ولأن وقت الحاجة وقت الأداء، فإذا لم يكن مبيناً تعذر الأداء، فلم يكن بد من البيان.

مثاله: لو قال في رمضان: «حجوا هذا العام» ثم إذا جاء وقت الحج لم يبين لهم كيفية الحج وطريقته.

وقد حكى الاتفاق على عدم جواز ذلك الغزالي، والباجي، وابن السمعاني، وكثير من الأصوليين.

* * *

هل يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب؟

قوله: (واختلف في تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة).

ش: **أقول**: اختلف العلماء في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت وجوب العمل بمقتضاه: هل يجوز ذلك شرعاً أو لا يجوز؟ على مذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: (فقال ابن حامد والقاضي: يجوز، وبه قال أكثر الشافعية وبعض الحنفية).

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً.

فيجوز أن يقول ـ مثلاً ـ: صوموا غداً» فإذا جاء وقت غد بين لهم طريقة وكيفية الصيام.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، والحسن بن حامد، والقاضي أبو يعلى في «العدة»، وهو مذهب أكثر الحنابلة كما صرح بذلك المجد بن تيمية في «المسودة».

واختاره أكثر الشافعية، وبعض الحنفية، وبعض المعتزلة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال أبو بكر عبد العزيز، وأبو الحسن التميمي: لا يجوز ذلك، وهو قول أهل الظاهر والمعتزلة).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً إلاَّ في تأخير بيان النسخ فإنهم يجوزونه.

اختار هذا المذهب: غلام الخلال «أبو بكر: عبد العزيز بن جعفر الحنبلي» وأبو الحسن التميمي من الحنابلة، والظاهرية، وجمهور المعتزلة، وكثير من الحنفية، وبعض الشافعية كأبـي بكر الصيرفي، وأبـي حامد المروذي وأبـي إسحاق المروزي.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (ووجهه ثلاثة أمور).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ـ بثلاثة أدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (أحدها: أن الخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه، ولا يجوز أن يقال: «أبجد هوز»، يراد به: وجوب الصلاة، ثم يبينه فيما بعد).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ـ: أنه يراد بالخطابات تفيهم السامع للمطلوب فيها، وهذه هي فائدتها، والخطاب بالمجمل بدون توضيحه وبيانه خطاب بما لا يفهم، والخطاب بما لا يفهم لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه يكون وجوده كعدمه، وهذا هو العبث، والله عز وجل منزه عن الكلام بالبعث.

وهذا كما لو قال: «أبجد هوز» ويريد به: وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعد؛ لأنه لغو من الكلام، فهذا لا يجوز.

فكذلك الخطاب بالمجمل لا يجوز؛ لأنه لا يفيد، فلا بدَّ من بيانه.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (أنه لا يجوز مخاطبة العربـي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه، ولا يسمع إلاَّ لفظه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ـ : أنه اتفق على أنه لا يجوز أن يخاطب العربي بلغة عجمية، والفارسي بلغة زنجية، والسبب في عدم جواز ذلك هو: أن العربي لا يفهم لغة العجم، والفارسي لا يفهم لغة الزنج، فهو لم يسمع إلاّ اللفظ، دون فهم معناه.

فكذلك خطابه بالمجمل دون بيانه لا يجوز؛ لأنه خطاب بما لا يفهم، ولذا لا يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (**والثالث: أنه لا خلاف أنه لو قال: «في خمس من الإبل شاة» يريد به في خمس من البقر لم يجز، لأنه تجهيل في الحال، وإبهام لخلاف المراد، وكذا قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، يوهم قتل كل مشرك، فإذا لم يبين التخصيص فهو تجهيل في الحال، ولو أراد بالعشرة سبعة لم يجز إلاّ بقرينة الاستثناء، كذلك العام لا يجوز أن يراد به الخصوص إلاّ بقرينة متصلة مبينة، فإن لم يكن قرينة فهو تغيير للوضع**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ـ : أنه لم يُختلف في أنه لو قال: «في خمس من الإبل شاة» وأراد به خمساً من الغنم أو البقر لا يجوز ذلك، وإن كان بشرط البيان بعده.

والسبب في عدم جواز ذلك: أن العبارة الأولى لا يفهم منها الخمس من البقر أو الغنم فهو تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد.

فكذلك قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، يوهم العموم،

فيوهم قتل كل مشرك فيكون خلاف المراد، فيكون تجهيلاً في الحال.

ولو قال: «له علي عشرة» وأراد بالعشرة: سبعة فإنه لا يجوز؛ لأنه تجهيل، وإن كان ذلك جائزاً إن اتصل الاستثناء به بأن يقول: «له علي عشرة إلاَّ ثلاثة».

وكذلك العموم قد وضع للاستغراق، ويراد به الخصوص بشرط وجود قرينة متصلة مبينة لذلك، فأما إرادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل بين المجمل، والعام والمطلق فيجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان ما يمكن استعمال حكمه كالعام والمطلق ونحوهما.

وهذا مذهب أبي الحسن الكرخي، قال الجصاص في «الفصول»: «والذي أحفظه عن شيخنا أبي الحسن ـ رحمه الله ـ جواز تأخير بيان المجمل، وامتناعه فيما يمكن استعمال حكمه، وكذلك يجب أن يكون القول في اللفظ المطلق إذا أراد به المخاطب غير الحقيقة فغير جائز تأخير بيان مراده».

وقال الصيمري في «مسائل الخلاف»: «. . . كان أبو الحسن يقول: إن تأخير بيان المجمل جائز، ولا يجوز تأخير بيان العموم».

والغريب: أن جمهور الأصوليين ينسبون هذا المذهب إلى أبي الحسن الكرخي، فقط والحق أن أكثر محققي المذهب الحنفي قد تابعوا أبا الحسن الكرخي في ذلك؛ ومنهم: الجصاص، والدبوسي، والصيمري، والسرخسي، والبزدوي، والنسفي وغيرهم.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: **(فإنه يوهم العموم: فمتى أريد به الخصوص، ولم يبين مراده أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة، والمجمل بخلاف هذا؛ فإنه لا يفهم منه شيء)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب هذا المذهب ـ على جواز تأخير بيان المجمل، وعدم جواز تأخير بيان العموم ـ بقولهم: إن اللفظ العام يجب حمله على الحقيقة، فإذا ورد لفظ عام فإنه يجب أن نعتقد العموم فيه.

أي: أن اللفظ العام له معنيان: راجح وهو العموم، ومرجوح وهو الخصوص، فنعمل بالراجح.

وإذا ورد لفظ عام أريد به الخصوص، ولم يبين مراده في ذلك، لا يجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب به؛ لأن ذلك يؤدي إلى القول بلزوم اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، ويفضي إلى ثبوت حكم في صورة غير مرادة ـ أصلاً ـ ، ولذا فلا يجوز تأخير بيان مثل هذا العموم لئلا يلزم منه ما تقدم قوله.

وهذا بخلاف المجمل؛ لأن المجمل لا يفهم منه معنى معيَّن ـ كما سبق ـ بل إن كل معانيه متساوية في الفهم، ولا يرجح أحدها على الآخر، فلا نعمل بأي واحدٍ منها حتى يأتي بيان المراد من ذلك.

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد سلك أصحاب المذهب الأول في الاستدلال على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مسلكين، هما كما يلي:

* * *

المسلك الأول: الاستدلال بالوقوع

قوله: (ولنا: **الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة**).

ش: **أقول**: المسلك الأول: الاستدلال على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة بوقوعه في الكتاب والسنَّة، حيث إن ذلك وقع فيهما، ودل على ذلك أدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قـولـه: (قـال الله تـعـالـى: ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ . . .﴾ [القيامة: ١٨ ـ ١٩]).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧ ـ ١٩].

وجه الاحتجاج بها: أن الله تعالى قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ [القيامة: ١٨]، معناه: فإذا أنزلناه، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨]، حيث أمر النبي ﷺ بالاتباع بفاء التعقيب لقوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ [القيامة: ١٨]، ولا يتصور ذلك قبل الإنزال لعدم معرفته به، وإنما يكون بعد الإنزال، وإذا كان المراد بقوله: ﴿قَرَأْنَٰهُ﴾ [القيامة: ١٨] الإنزال، فقوله:

﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ [القيامة: ١٩]، يدل على تأخير البيان عن وقت الإنزال؛ لأن «ثم» للمهلة والتراخي.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (... ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١]، وثم للتراخي).

ش: أقول: الدليل الثاني ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ: هذه الآية.

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ رتب تفصيل الآيات على أحكامها؛ لأنه عبَّر بلفظ «ثم» التي هي للمهلة والتراخي، فهذا يقتضي تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

* * *

اعتراض على هذا

قلت: يمكن أن يعترض على هذا الدليل بأن يقال: ليس المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل، والمستعمل في غير ما هو ظاهر فيه، وإنما المراد من قوله: ﴿أُحْكِمَتْ﴾ [هود: ١]، أي: في اللوح المحفوظ، و ﴿فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] في الإنزال.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (وقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ [البقرة: ٦٧]، ولم يفصل إلاَّ بعد السؤال).

ش: أقول: الدليل الثالث ـ من الأدلة على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ: أن الله ـ تعالى ـ أمر بني إسرائيل بذبح بقرة؛ حيث قال: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] فالله أمر بذبح بقرة معينة غير منكرة، ولكنه لم يعينها ويفصل في صفاتها إلاَّ بعد أن سألوا أسئلة متكررة.

ودل على كون المأمور به معيناً أمران:

الأمر الأول: أن بني إسرائيل سألوا تعيينها بقولهم: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ﴾ [البقرة: ٦٨]، و ﴿مَا لَوْنُهَا﴾ [البقرة: ٦٩]، ولو كانت منكرة لما احتيج إلى ذلك؛ لأنه بإمكانهم الخروج عن العهدة بأي بقرة كانت.

الأمر الثاني: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ﴾ [البقرة: ٦٩]، و ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ﴾ [البقرة: ٦٩]، و ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ﴾ [البقرة: ٧١]، والضمير في جميع هذه الصفات يصرف إلى ما أمروا به وجوباً.

فثبت أنه أخر بيان أوصاف البقرة المأمور بذبحها إلى وقت الحاجة.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(وقال في خمس الغنيمة: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، وأراد بني هاشم، وبني المطلب، ولم يبينهم، فلما منع بني نوفل، وبني عبد شمس، سئل عن ذلك فقال: «أنا وبنو عبد المطلب لم نفترق في جاهلية، ولا إسلام»).**

ش: أقول: الدليل الرابع ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت

الخطاب ــ قوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، ثم بين النبـي ﷺ أن ذلك التقسيم بعد سلب القاتل، وأن المقصود بذي القربـى هم: بنو هاشم، وبنو المطلب، وأن بني أمية، وبني نوفل، وبني عبد شمس لا يدخلون في ذوي القربـى، فلما سئل عن ذلك قال: «أنا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، ولم نزل هكذا» وشبك بين أصابعه.

فثبت أن قوله: ﴿وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، لم يبين إلاَّ عند وقت الحاجة، فدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (وقال لنوح: ﴿ ٱحۡمِلۡ فِيهَا مِن كُلّٖ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ﴾ [هود: ١١]، فتوهم نوح ــ عليه السلام ــ أن ابنه من أهله حتى بين الله ــ تعالى ــ له).

ش: **أقول:** الدليل الخامس ــ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ــ : هذه الآية.

وجه الاحتجاج بها: أن نوحاً ــ عليه السلام ــ فهم من لفظ: ﴿ وَأَهۡلَكَ﴾ [هود: ٤٠] العموم، أي: أنه يعم جميع أهله ومن بينهم ابنه، لكن لما أدرك ابن نوح الغرق خاطب نوح ربه قائلاً: ﴿ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ﴾ [هود: ٤٥]، أي: اطلب منك إنقاذ ابني؛ لأنه من أهلي، فبين الله ــ تعالى ــ لنوح: أنه أراد بأهله من كان على دينه فقال: ﴿ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ ﴾ [هود: ٤٦]. فهنا لم يبين الشارع ذلك وقت الخطاب، بل أخره إلى وقت الحاجة، وهذا دليل جوازه.

الدليل السادس

قوله: (وقال: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، وبين المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين).

ش: **أقول:** الدليل السادس ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ : أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، لم يقترن بها البيان ـ مع أنه لم يرد بها مطلق الدعاء إجماعاً ـ ، بل أخر بيان أفعال الصلاة وأوقاتها إلى أن بين ذلك جبريل ـ عليه السلام ـ للنبي ﷺ وصلى به في يومين، ثم قال: «يا محمد، هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين»، ثم بين النبي ﷺ ذلك لغيره بعد بيان جبريل له.

فهنا وقع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

* * *

الدليل السابع

قوله: (وبان المراد بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، بقول النبي ﷺ: «في أربعين شاة شاة»، «وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة...»).

ش: **أقول:** الدليل السابع ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ : قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] مطلقاً، ثم بين النبي ﷺ بعد ذلك مقدار الواجب، وصفته في النقود، والمواشي، والعقار، والثمار والزروع من أموال الزكاة شيئاً فشيئاً، مثل قوله ـ عليه السلام ـ : «في أربعين شاة شاة»، وقوله: «وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

* * *

الدليـل الثامـن

قولـه: (وبـان المـراد بقـولـه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] بفعله، لقوله: «خذوا عني مناسككم»).

ش: أقول: الدليل الثامن ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ثم بين النبي ﷺ بعد ذلك أفعال الحج وطريقته وكيفيته بفعله، وأمر الناس أن يفعلوا في الحج مثل فعله بقوله: «خذوا عني مناسككم».

* * *

الدليـل السابـع

قوله: (والنكاح والإرث أصلهما في الكتاب، وبينهما النبي ﷺ متراخياً بالتدريج من يرث، ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه، ومن يحرم).

ش: أقول: الدليل الثامن ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ: جميع الآيات الواردة في النكاح، والبيع، والإرث؛ حيث إنها وردت أولاً في الكتاب مجملة، وعامة، ومطلقة، ثم بين ـ ثانياً ـ النبي ﷺ بعد ذلك بالتدريج تفاصيل تلك الأحكام: فبين من يحل نكاحه، ومن لا يحل، وما يصح بيعه، وما لا يصح، ومن يرث ومن لا يرث.

* * *

الدليـل العاشـر

قوله: (وقوله: ﴿وَجَٰهِدُوا۟﴾ [التوبة: ٤١] عام، ثم قال: «ليس على الضعفاء ولا على المرضى»).

ش: **أقول**: الدليل العاشر ــ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ــ: قوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ٤١]، وهذا عام، ثم ورد بعد ذلك تخصيصه بقوله: «ليس على الضعفاء ولا على المرضى»، وكذلك جميع الأعذار الشرعية خصصت هذا العموم.

* * *

الدليل الحادي عشر

قوله: (وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده).

ش: **أقول**: الدليل الحادي عشر ــ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ــ: أن الأحكام العامة الواردة في الشرع قد بينها الشارع بالتخصيص بعد ذلك بمدة، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها: الآية السابقة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ثم خصَّص ذلك بعده بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، ومنها: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ثم ورد تخصيصه بقوله عليه السلام: «أحل لنا ميتتان ودمان»، وسيأتي زيادة لذلك ــ إن شاء الله ــ في باب العموم والخصوص.

* * *

وجه الدلالة من هذا المسلك

قوله: (وهذا لا سبيل إلى إنكاره، وإن تطرق الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات، فلا يتطرق إلى الجميع).

ش: **أقول**: وجه الدلالة ــ من تلك الأدلة السابقة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ــ هو: أن تلك الأدلة السابقة دلت على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، والوقوع دليل الجواز.

وهذا المسلك ــ وهو الاستدلال بالوقوع ــ لا سبيل إلى إنكاره، وإن أنكر بعضهم أحد تلك الأدلة، والاستشهادات؛ نظراً لتطرق الاحتمال إليه بتقدير اقتران البيان به، فإنه لا يمكن أن يتطرق ذلك الاحتمال إليها جميعها، وإن ادعى أحدهم أن الاحتمال يتطرق إليها جميعها فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتد بقوله.

* * *

المسلك الثاني

الاستدلال بالقياس

قوله: (**المسلك الثاني: أنه يجوز تأخير النسخ، بل يجب، والنسخ بيان للوقت، فيجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام، ثم ينسخ بعد اعتقاد اللزوم في الدوام**).

ش: **أقول**: المسلك الثاني ــ من المسلكين اللذين قد دلا على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ــ: القياس على النسخ. بيانه:

أن النسخ بيان وتخصيص في الأزمان، وهذا بيان في الأعيان، والنسخ يجوز تأخيره باتفاق العلماء، بل يجب تأخيره لا سيما عند المعتزلة فإن النسخ عندهم بيان لوقت العبادة.

وعلى هذا: يجوز أن يرد لفظ يدل على تكرر الفعل على الدوام، ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام.

وورود بيان نسخ الحكم بعد اعتقاد دوامه واقع لا شك فيه.

فكذلك هنا: يجوز تأخير البيان مطلقا. ولا فرق.

والخلاصة: أن ما سبق من الأدلة ــ الواردة ضمن المسلكين السابقين ـ واقعة دالة على جواز تأخير البيان في كل ما يحتاج إلى البيان من

عام، ومجمل، ومجاز، وفعل متردد، وشرط مطلق غير مقيد.

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب بالمسلكين السابقين، شرعوا بالجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: لا يجوز تأخير البيان مطلقاً ــ وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (أما قولهم: «لا فائدة في الخطاب بمجمل» فغير صحيح، فإن قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، يعرف وجوب الإيتاء، ووقته، وأنه حق المال، ويمكن العزم على الامتثال، والاستعداد له، ولو عزم على تركه عصى، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي، فهو كالأمر إذا لم يتبين أنه للإيجاب أم للندب، وأنه على الفور أم على التراخي، فقد أفاد اعتقاد الأصل، وإن خلا عن كمال الفائدة، وليس ذلك مستنكراً، بل واقع في الشريعة والعادة، بخلاف أبجد هوز، فإنه لا فائدة فيه أصلاً).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ: «إن فائدة الخطابات إفهام السامعين، والخطاب بالمجمل بدون بيانه خطاب بما لا يفهم فلا فائدة فيه، فلا يجوز».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن هذا غير صحيح؛ حيث إن الخطاب بالمجمل له فائدة، وهو: معرفة أن هناك أمراً ونهياً في الشريعة، ومعرفة عزم المكلف على امتثال الأوامر والانتهاء عن المنهي عنها إذا بينت

بعد ذلك، فالمكلف العازم على الفعل وعلى الترك ـ بعد البيان ـ يستحق الثواب، وسقوط العقاب.

فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] هو مجمل، ومع ذلك خاطبنا الشارع به؛ لأن فيه فوائد؛ حيث إننا نعرف من هذا الخطاب ما يلي:

١ ـ وجوب إيتاء حق الزرع؛ لأن الأمر مطلق، والأمر المطلق إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب.

٢ ـ وقت الإيتاء، حيث إنه يكون بعد الحصاد.

٣ ـ أنه حق المال.

فهنا يمكن للمكلف أن يعزم فيه على الامتثال، والاستعداد لهذا الامتثال، ولو عزم على ترك الامتثال لكان عاصياً يعاقب على ذلك.

وكذلك يقال في كل أمر مطلق إذا ورد ولم يتبين أنه للإيجاب، أو الندب، أو أنه للفور، أو التراخي، أو أنه للتكرار أو للمرة الواحدة، فإنه يفيد اعتقاد الأصل، ومعرفة التردد بين الجهتين.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فإن هذا مجمل ومع ذلك فإن فيه فائدة، وهي: أن يعرف المكلف إمكان سقوط المهربين الزوج والولي.

فكل هذا لا يخلو عن أصل الفائدة، وإنما يخلو عن كمالها، وذلك غير بعيد ومستنكر، بل واقع في الشريعة كما سبق.

وواقع في العادة ومخاطبات الناس، فمثلاً: لو قال الوالد لأولاده: «يستعد أحدكم ليسافر معي اليوم»، فإن هذا مجمل، وفيه فائدة، وهي: أن

كل واحد يظهر استعداد لامتثال الأمر ويعزم على ذلك وفي ذلك أجر ومثوبة ولو لم يسافر، وسافر غيره مع أبيه.

أما قياسكم الخطاب بالمجمل على قوله: «أبجد هوز» فهذا قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ وذلك لأن الخطاب بالمجمل له فائدة كما سبق بيانه، أما قوله: «أبجد هوز» فلا فائدة فيه أصلاً. بيانه:

أن الخطاب بالمجمل يفيد قيام المكلف بالعزم على الفعل الذي سيبين فيما بعد، واستعداده لذلك فلا يضر تأخير تفصيل البيان إلى وقت الحاجة إلى العمل بها.

أما قوله: «أبجد هوز» وهو يريد به وجوب الصلاة فلا يفيد شيئاً لا عن قريب ولا عن بعيد؛ لأنه تغيير للوضع، وقلب لحقائق الأمور.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ : «إن سبب عدم جواز مخاطبة العربي بلغة فارسية هو: أنه لا يفهم لغة العجم، فكذلك هنا لا يجوز الخطاب بالمجمل لأنه لا يفهم معناه».

أجاب الجمهور عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: **(والتسوية بينه ـ أيضاً ـ وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير صحيح؛ لما ذكرنا).**

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ عن الدليل الثاني لهم ـ : أن قياسكم الخطاب بالمجمل على خطاب العربي بالفارسية لمن لا يفهمها قياس غير

صحيح وفاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، لما ذكرناه سابقاً وهو: أن الخطاب بالمجمل يفيد قيام المكلف بالعزم على الفعل إذا بين له تفاصيله، ويستعد لذلك، فلا يضر تأخيره.

أما خطاب العربـي بالفارسية لمن لا يفهمها، فإنه لا يفيد فائدة أصلاً.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ثم لا يمتنع أن يخاطب رسول الله ﷺ جميع أهل الأرض بالقرآن وينذر به من بلغه من الزنج وغيرهم، ويشعرهم اشتماله على أوامر يعرفهم المترجم إياها وكيف يبعد هذا ونحن نجوِّز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وها هنا يُسمى خطاباً، لحصول أصل الفائدة).

ش: **أقول:** الجواب الثاني ــ عن دليلهم الثاني ــ: أنه لا يمتنع مخاطبة الأعجمي بالعربية؛ قياساً على مخاطبة المعدوم، بيان ذلك:

أنا جوَّزنا كون المعدوم مخاطباً بالتكاليف الشرعية ومنها الأوامر، وذلك على تقدير الوجود أي: أنه مأمور بها إذا وجد وتوفرت فيه شروط المكلف ــ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ــ.

فإذا كان هذا جائزاً فمن باب أولى جواز مخاطبة النبـي ﷺ لجميع أهل الأرض من الفرس والزنج والترك، ويشعرهم اشتمال هذا القرآن على أوامر يعرفهم بها المترجم.

فهذا قياس أولوي؛ حيث إن الأصل: أمر المعدوم، والفرع: أمر الأعجمي، والعلة الجامعة بينهما: أن كلاً منهما مخاطباً على تقدير شيء.

فجاز أمر المعدوم على تقدير وجوده وتوفر شرط التكليف، وأمر الأعجمي جاز على تقدير وجود المبين له وهو: المترجم.

ولا يجعل ذلك خطاباً، بل إنما يُسمَّى خطاباً إذا فهمه المخاطب، والمخاطب في مسألتنا حصل له أصل الفائدة وهو: فهم أصل الأمر بالزكاة ــ مثلاً ــ وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد، وكذلك فهمه من قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أنه متردد بين الزوج والولي، والتعيين منتظر.

فإذن توجيه الخطاب للفارسي أو للزنجي ــ وهو لا يفهمه ــ جائز على تقدير وجود المترجم له والمبين المقصود من هذا الخطاب. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (وأما الثالث فإنما يلزم أن لو كان العام نصاً في الاستغراق، ولا كذلك، بل هو ظاهر، وإرادة الخصوص به من كلام العرب، فمن اعتقد العموم قطعاً فذلك لجهله، بل يعتقد أنه محتمل للخصوص، وعليه الحكم بالعموم إن خلى والظاهر، وينتظر أن ينبه على الخصوص، أما إرادة السبعة بالعشرة، والبقر بالإبل فليس من كلام العرب؛ بخلاف ما ذكرناه. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ : «أنه إذا كان ظاهر الخطاب يدل على شيء، وأراد به المتكلم غير ظاهره، فهذا تجهيل، وإيهام لخلاف المراد فمثلاً لو قال قائل: «له علي عشرة» وأراد بالعشرة سبعة بدون قرينة فهذا تجهيل وتغيير للوضع» أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن ما ذكرتم صحيح لو كان العام نصاً في إفادته للاستغراق.

أي: لو كانت دلالة العام قطعية ــ كما قال أكثر الحنفية ــ لكان ما ذكرتموه صحيحاً.

ولكن ليس الأمر كذلك عند جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين فدلالة العام ظنية عندهم؛ حيث إن صيغ العموم ــ مثل كل، وجميع، وألفاظ الجموع، وأدوات الشرط والاستفهام وغيرها ــ تفيد العموم والخصوص لكن إفادتها للعموم أرجح.

أي: أن تلك الصيغ تحتمل العموم والخصوص، ولكن احتمال العموم أرجح؛ لأدلة من الإجماع، واستقراء كلام العرب ــ ستأتي إن شاء الله في باب العموم ــ .

فمن قال بأن دلالة العام قطعية فقد جهل بكلام العرب؛ حيث إن من تتبع واستقرأ كلام العرب، وما ورد في العمومات الواردة في كلام العرب والكتاب والسنَّة، فإنه سيجد أن أكثرها قد خصص حتى توصلوا إلى قاعدة معروفة وهي: «ما من عام إلاَّ وقد خصص».

فعلى المكلف أن يعمل باللفظ العام على عمومه إن خلى عن المخصص وهو ــ في نفس الوقت ــ يحتمل أنه يراد منه الخصوص وينتظر أن ينبه ويشار إلى الدليل المخصص.

أما إذا أراد بالعشرة السبعة، وأراد بالإبل البقر ونحو ذلك فهذا ليس من كلام العرب، وهو تغيير للوضع، وقلب لحقائق اللغة. والله أعلم.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث

لقد سبق أن ذكر ابن قدامة مذهباً ثالثاً في المسألة وهو: «التفريق بين المجمل والعام، وهو مذهب أبـي الحسن الكرخي؛ حيث قال: يجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان العام مستدلاً على ذلك بأنه يجب اعتقاد عموم اللفظ حال علمنا به، والعمل على ذلك، فإذا أريد به الخصوص ولم يبين مراده فلا يجوز تأخير بيان ذلك؛ لأنه يوهم إثبات حكم في صورة غير مرادة، والمجمل بخلاف ذلك حيث إن حكمه التوقف» ولم يجب ابن قدامة على ذلك.

ويمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن ذلك يبطل بالنسخ؛ حيث إن ما ذكرتموه موجود فيه، فالسامع يعتقد عمومه، وهو اعتقاد جهل، كما أن له أن يخبر عنه، وقد جوزنا تأخيره، على أنه عندنا يعتقد عموم اللفظ العام بشرط عدم وجود ما يخصصه، وإذا ورد التخصيص علمنا أن المخصوص لم يدخل في العموم. والله أعلم.

* * *

بقية المذاهب في المسألة

ذكر ابن قدامة في المسألة ثلاثة مذاهب، وإليك ذكر الباقي:

المذهب الرابع: أنه يجوز تأخير بيان العام، ولا يجوز تأخير بيان المجمل ــ عكس المذهب الثالث ــ ، ذهب إليه بعض الشافعية.

قالوا في تعليله: إنما جاز تأخير العموم؛ لأنه قبل البيان مفهوم المعنى أما المجمل فلا يجوز تأخيره؛ لأنه قبل البيان غير مفهوم.

المذهب الخامس: أنه يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره، حكاه أبو الحسين في «المعتمد».

المذهب السادس: أنه يجوز تأخير بيان الأخبار، أما الأوامر والنواهي فلا يجوز تأخير بيانهما.

المذهب السابع: أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي، ولا يجوز تأخير بيان الأخبار كالوعد والوعيد.

● ● ●

الأمـــر

قوله: **(باب الأمر)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من النظر الأعم وهو: الكلام عما يتعلق بالألفاظ كلها كالمجمل والمبين والظاهر والمؤول، شرع بالنظر الأخص وهو النظر في الأمر والنهي.

* * *

سبب تقديم الأمر على النهي

قدم الكلام في الأمر؛ لأنه طلب إيجاد الفعل، أما النهي فهو طلب الاستمرار على عدم الفعل، فقدم الموجود على المعدوم.

* * *

أهمية الأمر والنهي في الشريعة

إن باب الأمر والنهي من الأبواب المهمة في أصول الفقه؛ لأمرين:

الأول: أنهما أساس التكليف في توجيه الخطاب إلى المكلفين.

الثاني: أن معرفتهما تؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية بتفاصيلها، وبها يتميز الحلال من الحرام.

ولذلك نرى كثيراً من الأصوليين جعلهما من أوائل الموضوعات الأصولية التي بحثوها.

تعريف الأمر

لقد اختلف في تعريف الأمر، فذكر الأصوليون عدة تعريفات له، وإليك ذكر أهمها:

* * *

التعريف الأول

قوله: (**الأمر: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء**).

ش: **أقول**: هذا التعريف الأول للأمر، وهو تعريف أبي الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، وهو الذي صح عند فخر الدين الرازي في «المحصول».

ومعنى: «استدعاء»، أي: الطلب، وهو جنس دخل فيه كل طلب سواء كان طلب فعل، أو طلب ترك من المساوي، وهو: الالتماس، أو من الأدنى إلى الأعلى، وهو: الداعاء والسؤال، أو من الأعلى إلى الأدنى، وهو: الأمر.

وقوله: «الفعل» خرج النهي؛ لأنه طلب ترك.

وقوله: «بالقول» أخرج الإشارة والرمز وبعض الحركات التي تفهم استدعاء الفعل بغير قول فهذا يسمى أمراً مجازياً؛ لأن الطلب من لوازم الأمر الحقيقي، والصيغة من لوازم الطلب، بناءً على أن الكلام حقيقة في العبارات اللسانية، لا في المعاني النفسانية.

فالمراد بالقول: الصيغة.

وقوله: «على وجه الاستعلاء»، أي: أن يأتي الأمر متكيفاً بكيفية الترفع على المأمور، كأمر الله للمخلوقين، وأمر السيد لعبيده، وأمر الأب لأولاده، وأمر السلطان لرعيته.

اعتراض على هذا التعريف

لقد قال قائل معترضاً على تعريف ابن قدامة السابق: إن التعريف غير جامع لأفراد المعرف؛ لأنه قيده «بالقول»؛ حيث أخرج بذلك القيد: الفعل الذي يستدعي بغير قول كالإشارات والحركات فإن هذا يسمَّى أمراً، فلو حذف منه قيد «بالقول» لاستقام الحد؛ لأن استدعاء الفعل أعم من أن يكون بقول أو غيره، ولما رأى الآمدي هذا الاعتراض وارداً على قيد «بالقول» حذفه من التعريف، فقال في «الإحكام»: «الأمر: طلب الفعل على جهة الاستعلاء».

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن هذا الاعتراض ـ : إن استدعاء الفعل بغير القول الصريح هو أمر مجازي، لا حقيقي، ونحن قد عرفنا الحقيقي وهو يكون بالقول؛ بناءً على أن الأمر حقيقة في القول المخصوص، والكلام ـ كله ـ حقيقة في العبارات اللسانية ـ كما سبق ـ .

* * *

هل يشترط الاستعلاء أو العلو في الأمر؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنه يشترط في الأمر الاستعلاء فقط، وهو ما ذهب ابن قدامة ـ كما سبق في تعريفه ـ وذهب إليه كثير من محققي العلماء كالرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام»، وأبـي الخطاب في «التمهيد»، وابن الحاجب في «المنتهى»، وأبـي الوليد الباجي في «إحكام الفصول»،

والقرافي في «نفائس الأصول»، وأبـي الحسين البصري في «المعتمد»، وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»، وصدر الشريعة في «التوضيح».

المذهب الثاني: أنه يشترط في الأمر العلو فقط، وهو اختيار ابن عقيل وشيخه أبـي يعلى، وأبـي إسحاق الشيرازي في «التبصرة»، وابن السمعاني في «القواطع»، وأكثر المعتزلة، وقالوا: لا يصدق الأمر إلاَّ به، أي: أن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب، فإما أن يكون مساوياً فهو التماس، أو دونه فهو سؤال.

والمذهب الثالث: أنه يعتبر الاستعلاء والعلو معاً، وبه جزم ابن القشيري، والقاضي عبد الوهاب المالكي.

المذهب الرابع: أنهما لا يعتبران، أي: لا يعتبر في الأمر الاستعلاء، ولا العلو، وهو مذهب أكثر الأشاعرة، وصححه الزركشي في «تشنيف المسامع»؛ لا مكان أن يقوم بذات الأدنى طلب من الأعلى، ويتخيل أنه يأمره ويتبعه.

والراجح ــ عندي ــ هو المذهب الأول، وهو: اشتراط الاستعلاء في الأمر، دون العلو، وذلك لأن الرجل العظيم لو قال لغيره: «افعل» لا على سبيل الاستعلاء، بل على سبيل التضرع واللين لا يقال: إنه أمر، ولذلك نفى النبـي ﷺ الأمر حينما قال لبريرة: «ارجعي إلى زوجك إنه أب لأولادك. . .» فقالت: تأمرني يا رسول الله»، قال ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «لا، إنما أنا شافع» لما لم يكن ذلك القول على سبيل الاستعلاء، وإذا قال من هو أدنى رتبة لمن هو أعلى رتبة منه: «افعل» على وجه الاستعلاء يقال: «إنه أمره»، ولذلك يوصف بالجهل والحمق بسبب أمره لمن هو أعلى رتبة منه.

* * *

الفرق بين العلو والاستعلاء

يمكن أن يقال ـ في الفرق بينهما ـ : إن العلو كون الآمر في نفسه أعلى درجة من المأمور.

أما الاستعلاء فهو: أن يجعل الآمر نفسه عالياً بكبرياء، أو غيره، وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك.

والخلاصة: أن العلو من الصفات العارضة للناطق، والاستعلاء من صفات كلامه.

* * *

التعـريف الثـاني

قوله: (**وقيل: هو: القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به**).

ش: **أقول**: هذا هو التعريف الثاني للأمر، وهو تعريف القاضي أبـي بكر الباقلاني، واختاره إمام الحرمين في «البرهان»، والغزالي في «المستصفى»، وارتضاه جمهور الأشاعرة.

فقوله: «القول» جنس يعم ويتناول كل قول سواء كان أمراً أو نهياً، أو خبراً، أو استخباراً أو تمنياً، أو ترجياً وغير ذلك.

وقوله: «المقتضى طاعة المأمور» احترز به عن كل قول لا يقتضي طاعة المأمور كالخبر والاستخبار، والتمني، والترجي.

وقوله: «بفعل المأمور به» احترز به عن النهي؛ لأن متعلق الطاعة في النهي الكف والترك، ومتعلق الطاعة في الأمر: الفعل.

* * *

بيان فساد هذا التعريف

قوله: **(وهو فاسد)**.

ش: **أقول**: هذا التعريف ظاهر الفساد والبطلان عند ابن قدامة، وعند أكثر الأصوليين المحققين.

* * *

دليل فساد هذا التعريف

قوله: **(إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر، والحد ينبغي أن يعرف المحدود، فيفضي إلى الدور)**.

ش: **أقول**: الدليل على كون هذا التعريف فاسداً هو: أنه يفضي إلى الدور، والدور ممتنع في التعريفات. بيان ذلك:

أن المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر، فتتوقف معرفتهما على معرفة الأمر، وذلك لاستحالة معرفة المشتق من حيث إنه مشتق بدون المشتق منه، فلو عرفنا الأمر بهما ــ أي: عرفنا الأمر بالمأمور، وبالمأمور به ــ للزم من ذلك تعريف الشيء بنفسه وهذا هو الدور.

هذا الاعتراض قد أورده ابن قدامة؛ لأنه لا محيص عنه، ولا يمكن الجواب عنه بجواب صحيح.

* * *

اعتــراض ثــانٍ

قال المعترض فيه: إن هذا التعريف فيه دور من وجه آخر، وهو: أن الطاعة يتوقف معرفتها على معرفة الأمر، لكونها عبارة عن موافقة الأمر عند بعض العلماء، فتعريف الأمر بها دور.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن الطاعة اللغوية التي هي بمعنى الانقياد لا يتوقف معرفتها على معرفة الأمر، فلا يكون تعريف الأمر بها دوراً، لكن لو فسر بالطاعة الاصطلاحية للزم الدور كما ذكرتم، فبان أن الاعتراض الثاني على التعريف السابق ضعيف.

والظاهر، والله أعلم: أن ابن قدامة ـــ رحمه الله ـــ لم يذكر هذا الاعتراض ـــ أعني الثاني ـــ نظراً لضعفه.

* * *

ما يكون لفظ الأمر فيه حقيقة

اعلم أن «أ، م، ر» لا يعنى به مدلول الأمر كما هو المتعارف في الأخبار عن اللفظ أن تلفظ به، والمراد مدلوله.

بل المراد لفظ الأمر كما يقال: «زيد مبتدأ»، و «ضرب فعل ماضٍ»، و «من حرف جر»، وهذا اللفظ حقيقة في القول المخصوص.

والمراد بالقول: الصيغة.

والمراد بالخصوص: الطالب للفعل، وهو: «افعل».

ولا نزاع بين العلماء في أن اسم الأمر حقيقة في القول المخصوص، وإنما النزاع في إطلاق اسم الأمر على ما عدا القول المخصوص من الفعل وغيره، على مذاهب:

المذهب الأول: أن لفظ الأمر حقيقة في القول مجاز في الفعل وغيره، وهو مذهب الإمام أحمد وأكثر العلماء.

من أمثلته: قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا﴾ [هود: ٤٠]، أي: فعلنا،

وقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، أي: في الفعل.

المذهب الثاني: أن لفظ الأمر مشترك بين القول والفعل بالاشتراك اللفظي؛ لأنه أطلق عليهما والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وهو لبعض الفقهاء.

المذهب الثالث: أن لفظ الأمر متواطىء، فيكون موضوعاً للقدر المشترك بين الفعل والقول؛ دفعاً للاشتراك والمجاز.

وهو اختيار الآمدي في «الإحكام».

المذهب الرابع: أنه مشترك بين الشيء والصفة، وبين جملة الشأن والطرائق.

وهذا اختيار أبي الحسين البصري، ووافق على أن لفظ الأمر ليس حقيقة في نفس الفعل من حيث هو فعل، بل من حيث هو شيء.

وقد ورد ذلك.

فمثال الأمر إذا أطلق وأريد به الشيء، كقولهم: «تحرك هذا الجسم لأمر»، أي: لشيء.

ومثال الأمر إذا أطلق وأريد به الصفة قول الشاعر: أنس بن مدركة الخثعمي.

عزمت على إقامة ذي صباح   لأمر ما يسوَّد من يَسودُ

أي: لصفة من صفات الكمال.

ومثال الأمر إذا أطلق وأريد به الشأن: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، أي: شأنه.

والطرائق جمع طريق، والطريق: الشأن.

والراجح عندي هو المذهب الأول، وهو أن لفظ الأمر يطلق حقيقة على القول ويطلق على الفعل وغيره مجازاً. دليل ذلك:

أن لفظ الأمر لو كان حقيقة في الفعل وغيره مع كونه حقيقة في القول لزم من ذلك الاشتراك في اللفظ، وهو خلاف الأصل؛ لكونه مخلاً بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه إلى قرينة وعلى تقدير خفائها لا يحصل المقصود من الكلام. والله أعلم.

* * *

هل للأمر صيغة

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونها أمراً إذا تعرت عن القرائن، وهي: «إفعل» للحاضر، و «ليفعل» للغائب، هذا قول الجمهور).

ش: أقول: المذهب الأول: أن للأمر صيغة موضوعة له، تدل عليه حقيقة بدون قرينة مساعدة كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية على موضوعاتها ومعانيها.

هذا ما ذهب إليه الجمهور من السلف والخلف.

والصيغ الدالة على الأمر أربع، هي كما يلي:

الأولى: فعل الأمر «إفعل»، نحو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

الثانية: المضارع المجزوم بلام الأمر «ليفعل»، نحو قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ...﴾ [الإسراء: ٦٣].

الثالثة: اسم فعل الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

الرابعة: المصدر النائب عن فعله مثل قوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

وإنما خص العلماء صيغة «إفعل» بالذكر؛ نظراً لكثرة دورانه في الكلام.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وزعمت فرقة من المبتدعة أنه لا صيغة للأمر بناءً على خيالهم: أن الكلام معنى قائم في النفس)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأمر لا صيغة له، وهذا مذهب الأشاعرة؛ حيث إنهم يزعمون أن كلام الله معنى قائم بذاته، مجرد عن الألفاظ، والحروف.

فالأمر عندهم، هو: اقتضاء الفعل بذلك المعنى القائم بالنفس المجرد عن الصيغة.

ولأجل هذا الاعتقاد ـ الفاسد ـ قسموا الأمر إلى قسمين: «نفسي» و «لفظي».

فالأمر النفسي عندهم هو: اقتضاء الفعل بذلك المعنى القائم بالنفس المجرد عن الصيغة.

والأمر اللفظي هو: اللفظ الدال عليه، كصيغة: «إفعل».

* * *

بيان فساد وبطلان مذهب الأشاعرة السابق

قوله: **(فخالفوا الكتاب، والسنة، وأهل اللغة، والعرف)**.

ش: **أقول**: إن الصحيح الذي لا يجوز غيره: أن كلام الله هو الذي نقرأوه بألفاظه ومعانيه، فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري، دل على ذلك صراحة قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

وجه الدلالة: أنه صرح بأن الذي يسمعه ذلك المشرك المستجير بألفاظه ومعانيه هو: كلام الله تعالى.

أما قول الأشاعرة ــ وهو: أن الكلام معنى قائم في النفس ــ فهو ظاهر البطلان؛ لأنهم ــ بقولهم هذا ــ خالفوا ما جاء في الكتاب وما جاء في السنة، وخالفوا إجماع أهل اللغة واللسان، وخالفوا إجماع الفقهاء، وخالفوا إجماع أهل العرف. وإليك بيان ذلك:

أولًا: بيان مخالفتهم للكتاب

قوله: **(أما الكتاب)**.

ش: **أقول**: لقد ورد في الكتاب آيات تدل دلالة واضحة على أن ما في النفس ــ إن لم يتكلم به ــ لا يُسمى كلاماً، إليك ذكر بعضها:

* * *

الآيــة الأولــى

قوله: **(فإن الله تعالى قال لزكريا: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۝١٠ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝١١﴾ [مريم: ١٠، ١١]، فلم يسم إشارته إليهم كلاماً)**.

ش: **أقول**: **وجه الدلالة**: أن الله أمر زكريا بأن لا يكلم الناس ثلاث ليال مع أنه أشار إليهم كما قال: «فأوحى إليهم أن سبحوا» فلم يسم تلك الإشارة إليهم كلاماً:

أي: لم يكن ذلك المعنى القائم بنفسه الذي عبر عنه بالإشارة كلاماً.

* * *

الآيـة الثانيـة

قوله: (وقال لمريم: ﴿فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾ [مريم: ٢٦]، فالحجة فيه مثل الحجة في الأول).

ش: **أقول**: وجه الدلالة: أن الله أمر مريم أن تقول: لن أكلم اليوم إنسياً، فأمرها الباري بالامتناع عن الكلام، ولكن لما سألوها أن تبين لهم ذلك أشارت إليه، قال تعالى: ﴿فَأَشَارَتۡ إِلَيۡهِۖ قَالُواْ كَيۡفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلۡمَهۡدِ صَبِيّٗا﴾ [مريم: ٢٩]، فلم يسم تلك الإشارة إليهم كلاماً.

أي: لم يكن ذلك المعنى القائم بنفسها الذي عبرت عنه بالإشارة كلاماً.

فهاتان الآيتان قد دلَّتا دلالة واضحة على أن ما في النفس ـ إن لم يتكلم فيه ـ لا يسمى كلاماً.

فبان لك من ذلك أن الأشاعرة لما قالوا إن الكلام معنى قائم في النفس قد خالفوا هاتين الآيتين مخالفة صريحة.

* * *

ثانياً: بيان مخالفتهم للسُّنَّة

قوله: (وأما السنة).

ش: **أقول**: لقد ورد في السنة الشريفة أحاديث تدل دلالة واضحة على أن ما في النفس إن لم يتكلم به لا يُسمى كلاماً، إليك بعضها:

* * *

الحـديث الأول

قوله: (فإن النبي ﷺ قال: «إن الله عفا لأمتي عما حدَّثت به نفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»).

ش: **أقول**: وجه الدلالة: أنه بين أن المسلم إذا حدث نفسه بشيء من الأمور السيئة كقتل فلان أو سبه ونحو ذلك، فإنه معفو عنه شرعاً إذا لم يتكلم، أو يفعل فهنا لم يسمَ حديث النفس كلاماً.

أي لم يكن ذلك المعنى القائم بنفسه ــ وهو حديث النفس ــ كلاماً.

* * *

الحـديث الثـاني

قوله: (وقال لمعاذ: «أمسك عليك لسانك»، قال: وإنا لمؤاخذون بما نقول؟ قال: «ثكلتك أمك، وهل يكب الناس على مناخرهم إلاَّ حصائد ألسنتهم»).

ش: **أقول**: وجه الدلالة: أنه بين أن المسلم مؤاخذ بما يتلفظ به بلسانه، وهو الذي يؤدي إلى الهلاك في الدنيا والآخرة، أما ما يحدث به نفسه، ولا يتكلم به فلا يؤاخذ به.

أي: أنه لم يكن ذلك المعنى القائم بنفسه، وهو ــ حديث النفس ــ كلاماً.

* * *

الحديـث الثالـث

قوله: (وقال: «إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا: آمين»، ولم يرد بذلك ما في النفس).

ش: **أقول**: وجه الدلالة: أنه بين أن إمام الصلاة إذا نطق وتكلم وقال في آخر الفاتحة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧]، فانطقوا وقولوا: ﴿ءَآمِّينَ﴾ [المائدة: ٢] بألسنتكم، ولا تقولوها في نفوسكم.

فلم يرد بذلك ما في النفس، بل أراد القول، والكلام والنطق.

فهذه الأحاديث الثلاثة دلَّت دلالة واضحة على أن ما في النفس إن لم يتكلم فيه لا يُسمَّى كلاماً.

فبان لك أن الأشاعرة لما قالوا: إن الكلام معنى قائم في النفس قد خالفوا هذه الأحاديث مخالفة صريحة.

* * *

ثالثاً: بيان مخالفتهم لإجماع أهل اللغة واللسان

قوله: **(وأما أهل اللسان)**.

ش: **أقول**: إن قول الأشاعرة السابق ــ وهو: أن الكلام معنى قائم في النفس ــ فيه مخالفة لإجماع أهل اللغة واللسان.

* * *

دليل هذه المخالفة

قوله: **(فإنهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام: اسم وفعل، وحرف)**.

ش: **أقول**: الدليل على مخالفة الأشاعرة لإجماع أهل اللغة واللسان هو: أن أهل اللغة قد أجمعوا على أن الكلام يتكون من اسم، وفعل، وحرف، وكل واحد من هذه الأقسام تسمى كلمة.

فالاسم: كلمة دلت على معنى في نفسها غير مقترنة بزمان ذلك المعنى، نحو: «زيد»، و «محمد».

والفعل: كلمة دلت على معنى في نفسها، وعلى زمان ذلك المعنى، نحو: «قام»، و «كتب».

والحرف: كلمة لا تدل على معنى إلاَّ في غيرها نحو: «من»، و «إلى».

وإذا كان أهل اللغة قد أجمعوا على ذلك ــ وهم المرجع فيه ــ فإن قولكم ــ أيها الأشاعرة: إن الكلام معنى قائم في النفس ــ مخالف لهذا الإجماع، فبان لك أن الأشاعرة لما قالوا ذلك قد خالفوا إجماع أهل اللغة واللسان.

* * *

رابعاً: بيان مخالفتهم لإجماع الفقهاء

قوله: (واتفق الفقهاء ــ بأجمعهم ــ على أن من حلف لا يتكلم، فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه لم يحنث، ولو نطق حنث).

ش: **أقول**: إن الأشاعرة لما قالوا: «إن الكلام معنى قائم في النفس» فإنهم قد خالفوا في ذلك إجماع الفقهاء. بيان ذلك:

أن المسلم لو حلف أنه لا يتكلم، ثم حدَّث نفسه بأشياء، ولم ينطق بلسانه فإنه لا يحنث، ولو نطق بلسانه لحنث ووجبت الكفارة.

فهذا يدل على أن ما في النفس إن لم يتكلم به لا يسمى كلاماً، أي: أنه لم يكن ذلك المعنى القائم بنفسه ــ وهو حديث النفس ــ كلاماً.

فبان لك: أن الأشاعرة لما قالوا: «إن الكلام معنى قائم في النفس»، قد خالفوا إجماع الفقهاء وجعلوا ما حدثت النفس به كلاماً فهو يحنث وإن لم يتكلم على زعمهم.

* * *

خامساً: بيان مخالفتهم لإجماع أهل العرف

قوله: (وأهل العرف كلهم يُسمُّون الناطق متكلماً، ومن عداه ساكتاً أو أخرس).

ش: **أقول**: إن الأشاعرة لما قالوا: «إن الكلام معنى قائم في النفس»، فقد خالفوا ــ أيضاً ــ إجماع أهل العرف. بيان ذلك:

أنه تعارف الناس بأجمعهم ــ على اختلاف طبقاتهم ــ على تسمية الذي ينطق بلسانه: أنه متكلِّم.

وتعارفوا ــ أيضاً ــ على تسمية من لم يتكلَّم: أنه ساكت، أو أخرس لا يستطيع الكلام.

فلم ينقل عن أحدٍ من الناس أنه سمَّى الساكت أو الأخرس متكلماً.

وأنتم أيها الأشاعرة بقولكم: «إن الكلام معنى قائم في النفس» سميتم الساكت متكلماً، وهذا فيه مخالفة صريحة لما تعارف عليه جميع الناس.

* * *

النتيجة أنه لا يعتد بقول الأشاعرة السابق

قوله: (ومن خالف كتاب الله ــ تعالى ــ وسنة رسوله ﷺ وإجماع الناس ــ كلهم ــ على اختلاف طبقاتهم فلا يُعتدُّ بخلافه).

ش: **أقول**: أننا لما قلنا: إن كلام الله ــ تعالى ــ هو هذا الذي نقرأوه بألفاظه ومعانيه، فالكلام كلام الله، والصوت صوت القارىء، وخالفت الأشاعرة ذلك، وقالوا: «إن الكلام معنى قائم في النفس» فإنا لا نعتد بهذه المخالفة ولا نعتبرها؛ وذلك لأن الأشاعرة بقولهم السابق قد خالفوا نصوصاً صريحة من الكتاب والسنة، وخالفوا ــ أيضاً ــ إجماع أهل اللغة واللسان، وخالفوا إجماع الفقهاء، وخالفوا ما تعارف عليه الناس بأجمعهم.

فمن خالف كل هذه الأمور مخالفة صريحة فلا يمكن أن يعتد بمخالفته إطلاقاً.

إذا علمت ذلك فاعلم أنه إذا أطلق الكلام في بعض الأحيان على ما في النفس فلا بد أن يقيد بما يدل على ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ﴾ [المجادلة: ٨]، فلو لم يقيد بقوله: ﴿فِي أَنفُسِهِمْ﴾ [الروم: ٨] لانصرف إلى الكلام باللسان.

* * *

الاستدلال على أن صيغة «إفعل» وما في معناها للأمر

لما قال: إن الأمر له صيغة موضوعة له تدل بمجردها عليه حقيقة وهي: «إفعل» وما في معناها ـ كما ذكرنا هناك ـ: أراد ـ الآن ـ أن يستدل على ذلك، فذكر دليلين، هما كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (وأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر فاتفاق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن هذه صيغة الأمر ـ: إجماع أهل اللغة. بيان ذلك:

أن أهل اللغة واللسان ـ بأجمعهم ـ قد سموا هذه الصيغة ـ وهي إفعل ـ أمراً، ولم يرد عن أحدهم أنه خالف في ذلك، فصار إجماعاً.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولو قال رجل لعبده: «أسقني ماء» عُدَّ آمراً، وعُدَّ العبد مطيعاً بالامتثال، وعاصياً بالترك، مستحقاً للأدب والعقوبة).

ش: أقول: الدليل الثاني ـ على أن هذه صيغة الأمر ـ : أن السيد إذا قال لعبده: «اسقني ماء»، فإنه يلزم من ذلك ما يلي:

١ ـ أن السيد يُعدُّ ويعتبر آمراً.

٢ ـ أن العبد يُعد ويعتبر مأموراً.

٣ ـ إذا أسقى العبد سيده ماء يُسمى ويُعتبر مطيعاً وممتثلاً للأمر.

٤ ـ إذا لم يسق العبد سيده ماء يُسمَّى ويعتبر عاصياً مخالفاً للأمر.

ولو عاقب السيد عبده على ذلك، وجاءه بعض العقلاء العارفين باللغة العربية فسألوه عن سبب معاقبته فقال لهم السيد إني قلت له: «إسقني ماء» فلم يمتثل أمري، لاتفقوا معه على أنه يستحق الأدب والعقوبة واللوم والتوبيخ؛ وذلك لأنه لم يمتثل الأمر الذي ورد بصيغة «إفعل»، مما يدل على أنها هي صيغة الأمر الذي يستحق مخالفه الأدب والعقوبة، ولو لم تكن هذه الصيغة موضوعة للاستدعاء ـ الذي هو الأمر ـ لما استحق المخالف وهو العبد التوبيخ.

* * *

الاعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة)**.

ش: أقول: لقد اعترض بعضهم على ما سبق قائلاً: لا نسلم لكم أن تلك الصيغة ـ وهي إفعل ـ هي صيغة الأمر الذي يستحق مخالفة اللوم والعقوبة؛ وذلك لأن هذه الصيغة مشتركة بين ما ذكرتموه وهو الوجوب، وبين غيره.

أي: أن صيغة «إفعل» لا تخص الوجوب فقط، بل هي مشتركة بين الوجوب وغيره، وإليك بيان ذلك:

* * *

الأول: الوجوب

قوله: (بين الوجوب، كقوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨]).

ش: أقول: إن صيغة «إفعل» تستعمل للوجوب، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فهذا لا شك أن الصيغة للوجوب، حيث تجب معاقبة من ترك الصلاة.

* * *

الثانـي: النـدب

قوله: (والندب، كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]).

ش: أقول: إن صيغة «إفعل» تستعمل للندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، فالأمر في قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣] للندب عند جمهور العلماء، والصارف له من الوجوب إلى الندب هو إقرار النبي ﷺ؛ حيث إن بعض الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لم يكاتب العبيد الذين كانوا تحت يده مع أن فيهم خيراً للإسلام والمسلمين ولم ينكر النبي ﷺ ذلك.

وذهب داود الظاهري وبعض العلماء إلى أن الأمر في قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣] للوجوب.

وهو مرجوح؛ لما قلنا من الصارف.

والمازري ـ رحمه الله ـ أشار إلى أن هذا القسم إنما يصح على رأي

من قال بأن المندوب مأمور به ـ كما سبق في باب المندوب ـ .

ومثله ابن فارس بقوله تعالى: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠].

* * *

الثالث: الإباحة

قوله: (والإباحة، كقوله: ﴿فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]).

ش: **أقول**: صيغة «إفعل» تستعمل ـ أيضاً ـ للإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]، فإن الشارع الحكيم قد أباح للمحرم إذا حلَّ من إحرامه أن يصطاد وأن لا يصطاد، ومثل له بعضهم بقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]، والتمثيل هذا إنما يصح إذا كان الأصل في الأشياء الحظر.

* * *

الرابع: الإكرام

قوله: (والإكرام، كقوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾ [الحجر: ٤٦]).

ش: **أقول**: صيغة «إفعل» تستعمل ـ أيضاً ـ للإكرام، مثل قوله تعالى للمؤمنين المتقين: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [البقرة: ٤٦]، فالأمر هنا لإظهار إكرامهم بقرينة قوله: ﴿بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [البقرة: ٤٦]. ومثل له القفال من السنة بما روي أن النبي ﷺ قال لأبي بكر: «أثبت مكانك».

* * *

الخامس: الإهانة

قوله: (والإهانة، كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]).

ش: **أقول:** إن صيغة «إفعل» تستعمل ـ أيضاً ـ للإهانة مثل هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَـٰدِ﴾ [الإسراء: ٦٤] وسماه بعضهم بالتهكم.

وضابطه: أن يؤتى بلفظ دال على الخير والكرامة، والمراد ضده.

* * *

السادس: التهديد

قوله: (**والتهديد، كقوله:** ﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ﴾ [غافر: ٤٠]).

ش: **أقول:** إن صيغة «إفعل» تستعمل ـ أيضاً ـ للتهديد، مثل هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ ﴾ [الإسراء: ٦٤]، وقوله: ﴿ فَٱعْبُدُوا۟ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ﴾ [الزمر: ١٥].

وسماه بعضهم: بالوعيد، وسماه السرخسي بالتوبيخ، وسماه البزدوي بالتقريع.

* * *

السابع: التعجيز

قوله: (**والتعجيز، كقوله:** ﴿ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠]).

ش: **أقول:** إن صيغة «إفعل» تستعمل ـ أيضاً ـ للتعجيز، مثل هذه الآية، وهذا مثال أبي بكر الصيرفي والقفال، وابن برهان، والآمدي.

والمعنى: أنه معلوم أن المخاطبين ليس في قدرتهم قلب الأعيان، ولم يكن النبي ﷺ ممن يخترع ويسخر، فعلم أن قوله: «كونوا كذا وكذا» تعجيز، أي: أنكم لو كنتم حجارة أو حديداً لم تمنعوا من جري قضاء الله عليكم.

واعترض ابن عطية في تفسيره على ذلك وقال: عندي في التمثيل بهذه الآية نظر، وإنما التعجيز حيث يقتضي بالأمر فعل ما لا يقدر عليه المخاطب، كقوله تعالى: ﴿فَادْرَءُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ [آل عمران: ١٦٨]، وقوله: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: ٣٤]، وقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

أما هذه الآية ـ يعني: قوله تعالى: ﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠] ـ فمعناها كونوا بالتوهم والتقدير كذا وكذا.

قلت: واعتراض ابن عطية ـ رحمه الله ـ وجيه؛ حيث إن اللغة تؤكده.

* * *

الثامن: التسخير

قوله: (والتسخير، كقوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥]).

ش: **أقول**: تستعمل صيغة «إفعل» أيضاً للتسخير مثل هذه الآية، وسمي بذلك؛ لأنه لا يصح الأمر إلاَّ بالمقدور عليه.

والحق: أن يُسمَّى هذا «بالسخرية»، لا بالتسخير، لأن السخرية هي: الهزء، كقوله تعالى: ﴿إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ [هود: ٣٨].

أما التسخير فهو نعمة وإكرام، كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣].

والفرق بين التسخير ـ على إطلاق ابن قدامة ـ والتعجيز: أن التسخير نوع من التكوين، فإذا قيل: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥]، معناه: انقلبوا

إليها، وأما التعجيز فهو إلزام لهم أن ينقلبوا، ليظهر عجزهم، لا لينقلبوا إلى الحجارة.

وجعل ابن فارس ـ رحمه الله ـ هذه الآية من أمثلة التكوين؛ حيث إن هذا لا يكون إلّا من الله ـ تعالى ـ والحق أنها مثال للسخرية، والله أعلم.

* * *

التاسع: التسوية

قوله: (والتسوية، كقوله: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦]).

ش: أقول: تستعمل صيغة «إفعل» ـ أيضاً ـ للتسوية بين شيئين، مثل هذه الآية الواردة بعد قوله: ﴿ٱصْلَوْهَا﴾ [يس: ٦٤]، أي: أن هذه التصلية لكم سواء صبرتم أو لا، فالحالتان سواء، فيكون قوله تعالى ـ بعد ذلك ـ : ﴿سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الأعراف: ١٩٣] جملة مبينة مؤكدة لقوله: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦]، لأن الاستواء لما لم يكن بالصريح أردفه به مبالغة في الحسرة عليهم.

* * *

العاشر: الدعاء

قوله: (والدعاء، كقوله: «اللهم اغفر لي»).

ش: أقول: تستعمل صيغة «إفعل ـ أيضاً ـ للدعاء والمسألة، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، وقوله: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ﴾ [إبراهيم: ٤١]، وهذا طلب على وجه الإحسان والتفضل.

ومثل بعضهم صيغة «إفعل» المستعملة للدعاء بقولك: «كن بخير».

* * *

الحادي عشر: الخبر

قوله: (والخبر، كقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨]، وقول النبي ﷺ: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»).

ش: **أقول**: تستعمل صيغة: «إفعل» ـ أيضاً ـ للخبر، نحو قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨]، أي: أسمعت وأبصرت، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِي ٱلضَّلَٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾ [مريم: ٧٥]، أي: مد له الرحمن مداً، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبِعُوا۟ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ﴾ [العنكبوت: ١٢]، أي: ونحن نحمل خطاياكم.

وذلك لأن الآمر لا يأمر نفسه فتعين الخبر.

ومثل له بعضهم بقوله ﷺ: إن مما أدرك الناس من كلام النبوة.. إذا لم تستح فاصنع ما شئت»، أي: إذا لم تستح صنعت ما شئت، حيث يصح في جوابها الصدق أو الكذب.

تنبيه: مثل بعضهم بقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨] على أنها للتعجب، والمعنى: ما أسمعهم وأبصرهم.

* * *

الثاني عشر: التمني

قوله: (والتمني، كقوله الشاعر...: **ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي**).

ش: **أقول**: تستعمل صيغة «إفعل» ـ أيضاً ـ للتمني، نحو قول امرىء القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فمعنى «انجلي»: الانجلاء لطوله، ونزلوا ليل المحب لطوله منزلة ما يستحيل انجلاؤه مبالغة، وإلاَّ فانجلاء الليل غير مستحيل.

* * *

اعتراض على ذلك

إن صيغة «افعل» لم تكن لوحدها في التمني هنا؛ لأن المستعمل في التمني هو: صيغة الأمر مع صيغة «ألا» لا الصيغة وحدها، لذلك لا يصح هذا المثال.

ويمكن أن يمثل لصيغة إفعل التي استعملت للتمني بقولنا: «كن فلاناً كذا»، يعني: أتمنى أن تكون يا فلان طالب علم، أو نحو ذلك، وقد ورد ذلك عن النبي ﷺ أنه قال: «كن أبا ذر»، وقال النبي ﷺ ـ لما كان في تبوك وشخص له شخص يزول به السراب ـ : «كن أبا خيثمة».

هذا ما ذكره ابن قدامة مما تستعمل له صيغة «إفعل»، وتستعمل هذه الصيغة لغير ما ذكره. إليك بيان ذلك.

* * *

الثالث عشر: الإرشاد

كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وسماه الشافعي الرشد.

والفرق بينه وبين الندب من وجهين ذكرهما القفال الشاشي:

الأول: أن المندوب مطلوب لمنافع الآخرة، والإرشاد مطلوب لمنافع الدنيا.

الثاني: أن المندوب فيه ثواب، والإرشاد لا ثواب فيه.

* * *

الرابع عشر: التأديب

مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وقوله ﷺ: لعمرو بن سلمة في حال صغره: «يا غلام سم الله، وكل بيمينك وكل مما يليك».

وبين التأديب والندب عموم وخصوص من وجه. بيان ذلك:

أن التأديب يختص بإصلاح الأخلاق وتحسينها، وهذا أعم من أن يكون من مكلف وغيره، أما الندب فهو مختص بالمكلفين، وهذا أعم من أن يكون مختصاً بإصلاح الأخلاق وغيرها.

* * *

الخامس عشر: الامتنان

مثل قوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: ٥٧]، وسماه إمام الحرمين بالإنعام.

والفرق بينه وبين الإباحة: أن الإباحة مجرد إذن، أما الامتثال فلا بد من اقترانه بذكر احتياج الخلق إليه، وعدم قدرتهم عليه.

* * *

السادس عشر: التكوين

مثل قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، وسماه الغزالي والآمدي: «كمال القدرة»، وسماه أبو إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين والقفال: «التسخير»، والفرق بينه وبين السخرية: أن التكوين سرعة الوجود

من العدم، وليس فيه انتقال إلى حال ممتهنة بخلاف السخرية فإنه لغة: الذل والامتهان.

* * *

السابع عشر: الإنذار

مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠]، وقوله: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا﴾ [الحجر: ٣].

وقد جعله بعضهم نوعاً من التهديد، ولكن الصحيح أن هناك فرقاً بينه وبين التهديد، وذلك من وجوه:

الأول: الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد كالآية السابقة، والتهديد لا يجب فيه ذلك، بل قد يكون مقروناً به وقد لا يكون.

الثاني: أن الفعل المهدد عليه يكون ظاهر التحريم والبطلان، أما الإنذار فقد يكون كذلك، وقد لا يكون.

الثالث: أن التهديد عرفاً أبلغ في الوعيد والغضب من الإنذار.

* * *

الثامن عشر: التعجب

مثل قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨]، أي: ما أسمعهم وأبصرهم وهذا فيه نظر؛ لأنه يفهم منه الخبر كما سبق.

والأولى في المثال له قوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: ٤٨].

* * *

التاسع عشر: الالتماس

مثل قولك لنظيرك: «أعطني كتاباً»، وهذا رأي بعض العلماء كابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت».

* * *

العشرون: الاحتقار

مثل قوله تعالى ـ في قصة موسى عليه السلام يخاطب السحرة ـ: ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠]، وذلك لأن السحر وإن عظم شأنه ـ عندهم ـ فإنه في مقابلة ما أتى به موسى ـ عليه السلام ـ من المعجز حقير.

والفرق بينه وبين الإهانة: أن الإهانة تكون بالقول، أو بالفعل، أو بالتقرير كترك إجابته أو نحو ذلك، لا بمجرد الاعتقاد، والاحتقار قد يكون بمجرد الاعتقاد، يقال في مثل ذلك: احتقره، ولا يقال: أهانه.

* * *

الحادي والعشرون: التفويض

مثل قوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، وسمي بالتسليم، وسمي بالاستبسال وسمي ـ أيضاً ـ بالتحكيم.

* * *

الثاني والعشرون: الاعتبار

مثل قوله تعالى: ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾ [الأنعام: ٩٩]، حيث إن في ذلك عبرة لمن اعتبر، وقوله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا﴾ [النمل: ٦٩]، وجعله بعضهم من تذكير النعم.

* * *

الثالث والعشرون: التكذيب

مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥٠]، وقوله: ﴿ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [آل عمران: ٩٣].

* * *

الرابع والعشرون: المشورة

مثل قوله تعالى: ﴿ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ ﴾ [الصافات: ١٠٢].

* * *

الخامس والعشرون: إرادة الامتثال لأمر آخر

مثل قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»، فإن المقصود: الاستسلام ولكف عن الفتن.

* * *

السادس والعشرون التصبر

مثل قوله تعالى: ﴿ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ ﴾ [التوبة: ٤٠].

* * *

السابع والعشرون: الاحتياط

مثل قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إذا قام أحدكم من النوم فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً»، بدليل قوله: «فإنه لا يدري أين باتت يده»، فالأمر هنا للاحتياط؛ حيث يحتمل أن تكون يده قد لاقت نجاسة من بدنه لم يعلمها، فليغسلها قبل إدخالها؛ لئلا يفسد الماء.

* * *

الثامن والعشرون: التحسير والتلهيف

مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٩]، وقوله: ﴿اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴿١٠٨﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٨].

* * *

التاسع والعشرون: التحذير والإخبار كما يؤول إليه أمرهم

مثل قوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ [هود: ٦٥].

* * *

الثلاثون: قرب المنزلة

مثل قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ [الأعراف: ٤٩].

هذا ما تستعمل له صيغة «إفعل» عدا الأمر الذي للوجوب، وقد ذكر بعض العلماء غير ذلك، قد تركتها؛ لأن فيها نظر.

* * *

خلاصة هذا الاعتراض

قوله: **(فالتعيين يكون تحكماً)**.

ش: **أقول:** قال المعترض: إن صيغة «إفعل» ليست خاصة للأمر، بل هي لفظة مشتركة بين الوجوب، والندب، والإباحة، والإكرام، والإهانة، والتهديد، والتعجيز، والسخرية، والتسوية، والدعاء، والخبر، والتمني، والإرشاد، والتأديب، والامتنان، والتكوين، والإنذار، والتعجب، والالتماس، والاحتقار، والتفويض، والاعتبار، والتكذيب، والمشورة وغير ذلك.

وإذا كانت مشتركة بين تلك الاستعمالات فقولكم: إن صيغة «إفعل»

للأمر هو تعيين وترجيح بلا مرجح، ودعوى بلا دليل، وهذا هو التحكم.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: **(قلنا: هذا لا يصح؛ لوجهين)**.

ش: **أقول**: لا نسلِّم أن صيغة «إفعل» مشتركة بين الأمر، وبين تلك الأمور التي ذكرتموها؛ لوجهين:

* * *

الوجــه الأول

قوله: **(أحدهما: مخالفة أهل اللسان فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمراً، وفرقوا بين الأمر والنهي، فقالوا: باب الأمر «إفعل»، وباب النهي «لا تفعل»، كما ميزوا بين الماضي والمستقبل، وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان من العربية والعجمية والتركية وسائر اللغات، لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نوادر الأحوال)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول: أن صيغة «إفعل» إذا تجردت عن القرائن فإنها للأمر، وليست مشتركة بين الأمر وبين ما ذكرتموه، دل على ذلك أمور:

١ ــ أن قولكم: «إنها مشتركة بين الأمر وبين ما ذكرتم» فيه مخالفة لإجماع أهل اللغة واللسان، وذلك لأنهم جعلوا «إفعل» صيغة للأمر ــ كما سبق ذكره ــ .

٢ ــ أن أهل اللغة واللسان فرقوا بين باب الأمر، وباب النهي فقالوا ــ بأجمعهم ــ باب الأمر صيغته: «إفعل»، وباب النهي صيغته: «لا تفعل»

وميزوا بينهما بذلك، كما فرقوا وميزوا بين الماضي والمستقبل، فقالوا في الماضي: «فعل»، وقالوا في المستقبل: «إفعل»، وأطلقوا ذلك، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فتكون ـ على ذلك ـ صيغة «إفعل» للأمر.

٣ ـ أن كون صيغة «إفعل» للأمر إذا تجردت عن القرائن علمناه بالضرورة من استعمالات الناس لها على اختلاف طبقاتهم، ولغاتهم.

مما يجعلنا نقطع بذلك، ولا يمكن أن تتأثر هذه القطعية بهذه الاحتمالات التي تستعمل لها «إفعل» من تهديد وتعجيز، وتكوين، ودعاء، وغيرها من نوادر الأحوال؛ حيث إنها لا تستعمل فيما ذكرتموه من معاني إلاَّ بقرينة ظاهرة.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (**الثاني: أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام، وإخلاء الوضع عن كثير من الفائدة، وفي الجملة فالاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بفائدة الوضع، وهو: الفهم**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين أجاب بهما ابن قدامة عن ذلك الاعتراض ـ : أن قولكم: «إن صيغة «إفعل» مشتركة بين الأمر وبين ما ذكرناه من المعاني» يؤدي ويفضي إلى أن كثيراً من الكلام الوارد في القرآن والسنة لا يفهم منه معنى معين، وبالتالي يكون لا فائدة منه، فيكون عبثاً، وذلك لأن الأصل هو وضع الألفاظ لمعان خاصة بها، أو راجحة.

ولو قلنا: إن صيغة «إفعل» مشتركة لكان خلاف الأصل، لأن الاشتراك خلاف الأصل؛ لكونه مخلاً بالتفاهم؛ لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه إلى قرينة، وعلى تقدير خفائها لا يحصل المقصود من الكلام.

* * *

النتيجة من هذا الجواب

قوله: (فالصحيح: أن هذه صيغة الأمر، ثم تستعمل في غيره مجازاً مع القرينة كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها، والله أعلم).

ش: **أقول**: نتج من الجواب السابق عن ذلك الاعتراض: أن الصحيح ما قلناه ــ وهو: «أن صيغة «إفعل» هي صيغة الأمر» وهذا حقيقة فيه، وتستعمل في غير الأمر مجازاً مع القرينة، قياساً على أسماء الحقائق، فإن لفظ «الأسد» مثلاً يستعمل حقيقة في الحيوان المفترس، وهو الذي ينقدح في الذهن أولاً، ويمكن استعماله لغير الأسد مجازاً لقرينة.

فلو قال شخص: «رأيت أسداً»، فإنه يسبق إلى الإفهام أنه الحيوان المفترس، وإذا قال: «رأيت أسداً يخطب» فإنه يفهم المجاز وهو الرجل الشجاع للقرينة المذكورة وهي: «يخطب».

فكذلك هنا: إذا سمعنا أحداً قال لغيره: «إفعل كذا» وتجرد ذلك عن جميع القرائن، فإنه يسبق إلى الفهم منه الأمر من غير توقف على أمر خارج، وإذا كان الأمر هو السابق إلى الفهم عند عدم القرائن مطلقاً دل ذلك على كون صيغة «إفعل» ظاهرة فيه.

* * *

هل تشترط الإرادة في الأمر أو لا؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فصل: ولا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الآمر في قول الآكثرين).

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا تشترط الإرادة في الأمر.

أي: أن الأمر هو استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء من غير اشتراط إرادة الآمر المأمور به.

وهذا هو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقالت المعتزلة: إنما يكون آمراً بالإرادة، وحده بعضهم بأنه إرادةَ الفعل بالقول على وجه الاستعلاء)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: تشترط الإرادة في الأمر.

ذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، وعبد الجبار بن أحمد، وأبو الحسين البصري، وجمهور المعتزلة.

ذهب كل هؤلاء إلى اعتبار إرادة الدلالة بها على الأمر.

لذلك عرفوا الأمر بأنه: «إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء».

فهم وافقونا في تعريف الأمر إلاَّ أن الاستدعاء ــ عندهم ــ لا يكون إلاَّ بإرادة، فالإرادة مشروطة فيه.

وعلى هذا: قالوا: لا تكون صيغة التهديد أمراً، ولا يكون المعلوم من الله موته على الكفر مأموراً بالإيمان؛ لانتفاء الدلالة على الطلب، فإن شرط الدلالة على الطلب كون المدلول عليه بالصيغة مراداً، فحيث لم يرد: لم تكن الصيغة دالة على الطلب؛ لانتفاء شرطه.

تنبيه: الإرادات ثلاث:

أولها: إرادة إيجاد الصيغة وإحداثها، وهذا لا بد منها، للاحتراز عن الساهي والنائم، وهذا متفق على اعتبارها.

ثانيها: إرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر، احترازاً من التهديد ونحوه.

وهذه اختلف فيها العلماء.

والصحيح: أن تلك الإرادة لا تعتبر؛ لأن الصيغة إذا جاءت مجردة عن القرائن فإنها تحمل على الأمر ــ كما قلنا سابقاً ــ .

ثالثها: إرادة فعل المأمور به، والامتثال، احترازاً عن الحاكي والمبلغ، وهذه هي التي اختلف فيها العلماء.

فاعتبرها واشترطها المعتزلة كما هو المذهب الثاني، ولم يشترطها الجمهور كما هو المذهب الأول.

تنبيه آخر: أعلم أن الإرادة نوعان:

الأول: إرادة شرعية دينية.

الثاني: إرادة كونية قدرية.

والأمر الشرعي إنما تلازمه الإرادة الشرعية الدينية، ولا تلازم بينه وبين الإرادة الكونية القدرية، ويمكن أن نصور ذلك بالمثال وهو: أن الله أمر أبا لهب بالإيمان، وأراده منه شرعاً وديناً، ولم يرده منه كوناً وقدراً؛ لأنه لو أراده كوناً وقدراً لوقع، وقال تعالى في ذلك: «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى». وقال: «ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها».

فإن قال قائل: ما الحكمة في أن الله يأمر بشيء، وهو لا يريد وقوعه كوناً وقدراً؟

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن الحكمة في ذلك هو ابتلاء الخلق وتمييز المطيع من غير المطيع، وقد ورد ذلك، فإنه تعالى أمر إبراهيم ــ عليه السلام ــ بذبح ابنه مع أنه لم يرد وقوع الذبح بالفعل كوناً وقدراً، وصرح بأن الحكمة في ذلك امتحان وابتلاء إبراهيم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المعتزلة ــ على اشتراط الإرادة في الأمر ــ بأدلة، إليك أهمها:

الدليــل الأول

قوله: (**قالوا: لأن الصيغة مترددة بين أشياء، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلاَّ بالإرادة**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة المعتزلة على اشتراط الإرادة في الأمر ــ : أن صيغة الأمر ترد والمراد بها الأمر، وترد والمراد بها التهديد، وترد والمراد بها الإباحة، وترد والمراد بها التعجيز، وترد والمراد بها التكوين، وترد والمـراد الإهانة، وترد والمـراد بها غير ذلك مما ذكرنا سابقاً.

وإذا كانت تلك الصيغة مترددة بين تلك الأشياء فلا يمكن أن نفصل الصيغة التي يراد بها الأمر، من الصيغة التي لا يراد بها الأمر إلاَّ بشيء وهو: الإرادة، فدل ذلك على أنها شرط فيه.

أو تقول بعبارة أخرى: إن إرادة الامتثال من المأمور هي الشيء الوحيد الذي ميَّز بين الصيغة التي يراد بها الأمر، والصيغة التي لا يراد بها الأمر

ـ من التهديد والتكوين وغيرها ـ وإذا كان الأمر كذلك فإنها ـ أي الإرادة ـ تكون شرطاً في الأمر لا يتم إلاَّ به.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد، أو لتجردها عن القرائن فيبطل بكلام النائم والساهي، فثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه إيقاع المأمور به، وهو نفس الإرادة).**

ش: **أقول:** الدليل الثاني ـ من أدلة المعتزلة على اشتراط الإرادة في الأمر ـ: أنه لا يخلو هذا من شيئين:

أولهما: أن تجعلوا لفظة: «إفعل» أمراً لصيغة، أي: أمراً لذاتها.

ثانيهما: أن تجعلوا لفظة «إفعل» أمراً نظراً لتجردها عن القرائن التي تصرفها إلى التهديد والتعجيز وغيرهما.

أما الأول ـ وهو جعلها أمراً لذاتها ـ فهو باطل بلفظ التهديد وغيره، حيث ترد هذه الصيغة وليس المراد بها الأمر، بل يكون المراد بها التهديد والتعجيز، والتكوين وغير ذلك مما ذكر سابقاً.

أما الثاني ـ وهو جعلها أمراً ـ فهو باطل ـ أيضاً ـ لكلام الساهي والنائم؛ فإن صيغة «إفعل» تصدر منهما مجردة عن القرائن وليست هذه الصيغة في حقهما أمراً.

فإذا بطل الشيئين: ثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه بإيرادها إيقاع المأمور به، وهذا هو نفس الإرادة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على عدم اشتراط الإرادة في الأمر بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(ولنا: أن الله أمر إبراهيم ـ عليه السلام ـ بذبح ولده، ولم يرده منه وأمر إبليس بالسجود، ولم يرده منه؛ إذ لو أراده لوقع؛ فإن الله ـ تعالى ـ فعال لما يريد).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على عدم اشتراط الإرادة في الأمر ـ: الوقوع: فقد وقع في القرآن أن الله تعالى أمر بأمر، ولم يرد فعله وذلك في حالتين:

الحالة الأولى

أن الله ـ سبحانه ـ أمر إبراهيم ـ عليه السلام ـ بذبح ابنه، ولم يرد أن يقع منه الذبح، ولو أراد ذلك لوقع منه على أصلنا، ولم يجز أن يمنعه منه على أصلكم أيها المعتزلة؛ لأن الأمر بالشيء يدل على حسن ذلك الشيء، ولا يجوز نهيه تعالى عن الحسن.

* * *

ما اعترض به على هذه الحالة

لقد اعترض على الاستدلال بهذه الحالة على عدم اشتراط الإرادة في الأمر باعتراضات، إليك ذكر أهمها مع الجواب عنها:

* * *

الاعتـراض الأول

قال المعترض: كيف ثبت أن إبراهيم رأى في المنام صيغة الأمر؟

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

ثبت أن إبراهيم رأى في المنام صيغة الأمر من حيث: إن إبراهيم لو لم يؤمر لم يجز أن يأخذ ابنه ويضجعه للذبح؛ لأن ذلك حرام، فثبت أنه أمر بذلك وحياً في المنام، ومنامات الأنبياء وحي.

* * *

الجـواب الثانـي

أن الله تعالى قال ـ حكاية عن ابنه ـ : «يا أبت إفعل ما تؤمر»، فهذا واضح.

فإن قال قائل: يحتمل قوله: «إفعل ما تؤمر» في المستقبل، ولو أراد ذلك في الماضي لكان يقول: «إفعل ما أمرت» في الذبح وغيره.

نقول له: لا يجوز ذلك الاحتمال؛ لأن فيه جواباً عن إخباره إياه بأنه يذبحه في الماضي، فثبت أن قوله: «إفعل ما تؤمر»، المراد به: ما أمرت به من الذبح، فلما أضجعه دل على أن الأمر كان به.

* * *

الاعتـراض الثانـي

قال المعترض فيه: إن إبراهيم ـ عليه السلام ـ لم يؤمر بنفس الذبح، وإنما أمر بمقدماته من الإضجاع، والأخذ بالمدية، وتله للجبين، وقد فعله.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إنه لو كان المأمور به المقدمات ــ فقط ــ لم يكن في ذلك بلاء مبين، ولا يحتاج فيه إلى الصبر، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ﴾ [الصافات: ١٠٦]، ﴿سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢].

ثم إن قولك ــ أيها المعترض ــ خلاف الظاهر من لفظ الآية؛ لأنه قال: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢]، فهذا يدل دلالة واضحة على أن الأمر قد تناول الذبح الحقيقي.

* * *

الاعتراض الثالث

قال المعترض فيه: سلمنا أنه أمر بالذبح، وقد فعل، وذبح، ولكن الله تعالى كان يلحم ما يشقه إبراهيم شيئاً فشيئاً.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

أنه لو كان إبراهيم قد فعل الذبح ــ كما قلت أيها المعترض ــ لما افتقر إلى فداء؛ لأنه فعل المأمور به.

* * *

الجواب الثاني

أنه لو صح أنه فعل وذبح، وكان الله ــ سبحانه ــ يلحم ما يشقه: لذكره الله تعالى؛ لأن هذا من الآيات الباهرة، وذكره وإعجازه أعظم.

يؤيد ذلك: أن قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥]، معناه: قد امتثلت الأمر إذ اعتقدت وجوبه وحقيقة العزم على فعله، فكنت بذلك مصدقاً للأمر.

وإذا بطلت اعتراضاتهم، صحَّ الاستدلالُ بقصة إبراهيم مع ابنه إسماعيل على أن الإرادة غير مشروطةٍ في الأمر؛ إذ لو كانت شرطاً لوقع الذبح حقيقةً؛ لأن الله فعَّال لما يُريد.

* * *

الحالة الثانية

أن الله ــ سبحانه ــ أمر إبليس بالسجود، ولم يُرِدْه منه؛ لأنه لو أراده لوقع؛ لأن الله فعال لما يريد، فهذا دليل واضح على أن الإرادة لا تشترط في الأمر.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (دليل ثان: أن الله ــ تعالى ــ أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، ثم لو ثبت: أنه لو قال: «والله لأودين أمانتك إليك غداً إن شاء الله» فلم يفعل لم يحنث، ولو كان مراداً لله لوجب أن يحنث، فإن الله ــ تعالى ــ قد شاء ما أمره به من أداء أمانته).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن الإرادة غير مشروطة في الأمر ــ: أن الله تعالى أمر برد الأمانات، وقضاء الدين، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، ثم ثبت أنه لو قال لشخص آخر: «والله لأودين إليك أمانتك غداً إن شاء الله»، أو قال: «والله لأقضينك دينك غداً إن شاء الله»، فلم يصدق ولم يفعل لما جاء غد: فإنه لا يحنث ــ أي: لا تجب عليه كفارة اليمين ــ هذا بإجماع العلماء.

ولو كانت الإرادة شرطاً في الأمر لترتب عليه: أن يحنث؛ لأنه يكون مراداً لله؛ حيث إن الله ــ تعالى ــ قد شاء ما أمر به وأراده من قضاء الدين وتأدية الأمانة.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(دليل آخر: أن دليل الأمر ما ذكرنا عن أهل اللسان، وهم لا يشترطون الإرادة).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن الإرادة غير مشروطة في الأمر ــ: أن أهل اللغة واللسان ــ بأجمعهم ــ قد سَمَّوا هذه الصيغة ــ وهي إفعل ــ أمراً مطلقاً، فلم يرد عنهم، أو عن أحدهم: أنها لا تكون أمراً إلاَّ بشرط وهو: إرادة الامتثال. ولو ورد لنقل إلينا، ولكن لم يصلنا شيء من ذلك، فثبت أن صيغة «إفعل» أمر، بدون أية شروط.

وقد سبق ذكر ذلك في الاستدلال على أن صيغة «إفعل» للأمر.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: **(ودليل آخر: أنا نجد الأمر متميزاً عن الإرادة، فإن السلطان**

لو عاتب رجلاً على ضرب عبده، فمهد عذره بمخالفته أوامره، فقال له بين يدي الملك: «إسرج الدابة»، وهو لا يريد أن يسرج؛ لما فيه من خطر الهلاك للسيد، ولأنه قصد تمهيد عذره، ولا يتمهد إلاَّ بمخالفته وتركه امتثال أمره، وهو أمر لولاه لما تمهد العذر، وكيف لا يكون آمراً، وقد فهم العبد والملك، والحاضرون منه الأمر؟!).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أن الإرادة ليست شرطاً للأمر ــ : الضرورة قد فصلت وميَّزت الأمر عن الإرادة؛ حيث لا يرتبط الأمر بالإرادة وليست شرطاً له. بيان ذلك:

أن السيد قد يأمر عبده بما لا يريده، فمثلاً لو عاتب السلطان سيداً على ضرب عبده، فقال السيد للسلطان ــ ممهداً عذره للسلطان ــ : إني آمره فيخالف أمري ولا يطيعني ــ وكان العبد حاضراً يسمع لوم السلطان لسيده ــ فانظر ــ أيها السلطان ــ إلى أني معذور حين ضربته، فقال السيد مخاطباً العبد ــ وبحضور السلطان ــ : «إسرج الدابة» فهنا ورد الأمر بصيغته ــ وهي إفعل ــ ولكنه لا يريد أن يسرج حقيقة.

ودل على أنه لا يريد فعل المأمور به وهو الإسراج أمران:

الأول: أن العبد لو فعل ما أمره به السيد وأسرج لكان في ذلك خطر على السيد، وإهلاك له.

الثاني: أن السيد يكون آمراً بذلك؛ لأنه لو لم يكن آمراً لما كان العبد مخالفاً، ولما تمهد عذره عند السلطان.

بمعنى: أن السيد يريد أن يبين للسلطان عذره في ضرب عبده، فأمره السيد بأمر وهو لا يريد فعله، فلم يطعه العبد في ذلك؛ لأنه لو امتثل للأمر لهلك السيد، ولكان كاذباً في حضرة السلطان.

فكأن السلطان قال له ــ بعد ذلك: «أنت معذور في ضرب عبدك؛ حيث إنه يخالف أمرك».

فإن قيل: هذا لا يُسمَّى أمراً؛ لأنه لا يريد فعل المأمور به.

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ: بل هو أمر؛ حيث إن العبد والسلطان والحاضرين ــ كلهم ــ فهموا منه الأمر.

فدل ذلك أن الشخص قد يأمر بما لا يريده.

فثبت أن الإرادة ليست شرطاً في الأمر.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

لقد سبق أن بينا أن أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المعتزلة ــ قد استدلوا بدليلين على أن الإرادة شرط في الأمر، إليك الجواب عنهما.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

لما قال المعتزلة في دليلهم الأول: «إن صيغة «إفعل» مترددة بين الأمر والتهديد والتكوين وغيرها فلا يمكن أن نميز الأمر من غيره إلَّا بالإرادة»، أجاب الجمهور عن ذلك بجوابين:

الجــواب الأول

قوله: **(فأما الاشتراك في الصيغة فقد أجبنا عنه)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ على دليل الأول ــ: إن قولكم إن صيغة «إفعل» مشتركة بين الأمر وغيره فهذا لا نسلِّمه؛ لأمور أربعة:

١ ــ أنه مخالف لإجماع أهل اللغة واللسان؛ حيث إنهم ــ بأجمعهم ــ جعلوا «إفعل» صيغة للأمر إذا تجردت عن القرائن.

٢ ــ أن أهل اللغة واللسان فرقوا بين باب الأمر، وبين باب النهي فقالوا: «إفعل» للأمر، و «لا تفعل» للنهي، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

٣ ــ أن كون صيغة «إفعل» للأمر، دون غيرها إذا تجردت عن القرائن علمناه بالضرورة من استقراء وتتبع كلام الناس على اختلاف طبقاتهم ولغاتهم.

٤ ــ أننا لو قلنا بأن صيغة «إفعل» مشتركة بين الأمر وغيره لأدى إلى إخلاء الوضع عن كثير من الفائدة؛ لأن الأصل هو وضع اللفظ لمعنى، والاشتراك خلاف هذا الأصل: حيث إنه لا يفهم معنى معين؛ لكونه مخلاً بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه إلى قرينة، وعلى تقدير خفائها لا يحصل المقصود من الكلام.

فتكون «إفعل» للأمر حقيقة، وتستعمل في غيره مجازاً.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (ولأننا قد حددنا الأمر بأنه: استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاء).

ش: أقول: الجواب الثاني ــ عن الدليل الأول من أدلة المعتزلة على اشتراط الإرادة في الأمر ــ: أنا لا نسلم أن الأمر تميز وانفصل عما ليس بأمر بالإرادة، وإنما تميز وانفصل الأمر عما ليس بأمر بلفظ «الاستدعاء» الذي ورد في تعريف الأمر الذي اخترناه ــ وهو: استدعاء الفعل بالقول على وجه

الاسعلاء ـ كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أمر، فأما بقية الصيغ مثل التهديد والتكوين وغيرهما فليس باستدعاء، وبالتالي لا يكون أمراً.

وإذا تميز الأمر بما ذكرنا بطل احتجاجهم على أن الصيغة في تلك المواضع عدلنا عن أن تكون للأمر بسبب قرينة، كما عدلنا عن أسماء الحقائق في الأسد والحمار إلى المجاز في الرجل الشجاع، والبليد لقرينة. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (**وهذا الجواب عن الكلام الثاني، فإنا نقول: هي أمر؛ لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء، ويخرج عن هذا النائم والساهي فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء. والله أعلم**).

ش: **أقول**: لما قال المعتزلة ـ في دليلهم الثاني ـ: «إن كانت الصيغة أمراً لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد، وإن كانت أمراً نظراً لتجردها عن القرائن فهو باطل بكلام النائم...».

أجاب الجمهور عنه بقولهم: إنا جعلنا صيغة «إفعل» أمراً لكونها استدعاء لفعل متجردة على وجه الاستعلاء، لا للإرادة، ثم نقول: إذا جاءت متجردة اكتفينا في الحكم عليها بأنها أمر، وإنما يحتاج من استعملها في غير الأمر إلى دليل، ويخرج عن هذا الساهي والنائم وإن وجدت منهما هذه الصيغة إلاَّ أنه ليس على وجه الاستعلاء، فلهذا لا يكون أمراً.

تنبيه: اشتراط المعتزلة للإرادة في الأمر جرهم إلى القول إن معصية العاصي ليست بمشيئة الله؛ لأنه أمر بتركها، ولم يرد إلاَّ الالتزام الذي أمر به،

لأن الأمر لا يكون أمراً إلاَّ بالإرادة فنسبوا إلى الله تعالى العجز، واستقلال الحادث بالفعل دونه سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

* * *

مقتضى الأمر المطلق

إذا ورد أمر مطلق ــ وهو الذي تجرد عن القرائن ــ فهل يقتضي الوجوب أو الندب أو ماذا؟ اختلف في ذلك على مذاهب، ذكر ابن قدامة منها أربعة هي كل ما يلي:

* * *

المذهـب الأول

قوله: **(مسألة إذا ورد الأمر متجرداً عن القرائن اقتضى الوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلمين).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب أي: إذا تجردت صيغة الأمر اقتضت الوجوب.

ذهب إلى ذلك: أكر العلماء من الفقهاء والأصوليين.

ثم اختلف هؤلاء: هل اقتضى الأمر المطلق الوجوب بوضع الشرع أو اللغة؟ على أقوال:

القول الأول: أنه اقتضى الوجوب بوضع الشرع.

القول الثاني: أنه اقتضى الوجوب عن طريق العقل.

القول الثالث: أنه اقتضى الوجوب بوضع اللغة.

وكونه اقتضى الوجوب بوضع اللغة هو المختار عندي؛ وذلك لأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية من قد خالف مطلق الأمر عاصياً، وتوبيخه

بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر، واقتضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب.

وصرح بعض العلماء بأن الوعيد مستفاد من اللفظ كما يستفاد منه الاقتضاء الجازم.

وفائدة هذا الخلاف:

أننا إذا قلنا: أن الأمر يقتضي الوجوب من جهة اللغة وجب حمل الأمر على الوجوب سواء كان من الشارع أو غيره إلاَّ ما خرج بدليل.

أما إن قلنا: إن الأمر اقتضى الوجوب من جهة الشرع كان الوجوب مقصوراً على أوامر صاحب الشرع.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال بعضهم: يقتضي الإباحة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأمر المطلق ـ المتجرد عن القرائن ـ يقتضي الإباحة.

هذا المذهب حكاه الأستاذ أبو إسحاق في «شرح الترتيب» عن بعض الشافعية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنها أدنى الدرجات فهي مستيقنة، فيجب حمله على اليقين)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن الأمر المطلق يقتضي الإباحة ـ بقولهم: إن درجات الأمر بالفعل ثلاث:

أعلاها: الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، وهذا هو الوجوب.

وأوسطها: الثواب على الفعل، وعدم العقاب على الترك، وهذا هو الندب.

وأدناها: عدم الثواب وعدم العقاب على الفعل والترك، وهذا هو الإباحة.

فالثالث يفهم منه: جواز الإقدام على الفعل ــ فقط ــ وهو قدر مشترك بين المراتب الثلاث، وهو الإباحة، فهي إذن درجة متيقنة، أما الدرجتان الأولى والثانية ــ وهما الوجوب والندب ــ فإنه مشكوك فيهما، ونحمل الأمر على ما تيقنا منه، وهو: الإباحة، ونترك ما شككنا فيه إلى أن يرد دليل من خارج، فيكون الأمر المطلق يقتضي الإباحة وهو المطلوب.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال بعض المعتزلة: يقتضي الندب)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن الأمر المطلق يقتضي الندب، أي: حقيقة في الندب.

ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء، ونُسب إلى الإمام الشافعي.

ذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي في أظهر قوليه، وابنه أبو هاشم، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، ونسبه الشيخ أبو حامد إلى المعتزلة بأسرها.

وذكر بعض العلماء ــ كابن السمعاني وغيره ــ : أن هذا ليس مذهبهم على الإطلاق، بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضي الإرادة ــ كما سبق بيانه ــ والحكيم لا يريد إلاَّ الحسن، والحسن ينقسم إلى واجب وندب

فيحمل على المحقق وهو الندب، فليست الصيغة عندهم تقتضي الندب إلاَّ على هذا التقدير.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

لقد استدل أصحاب هذا المذهب الثالث ـ على أن الأمر يقتضي الندب ـ بأدلة هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأنه لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، وأن فعله خير من تركه، وهذا معلوم، أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم، فيتوقف فيه).**

ش: **أقول:** الدليل الأول ـ من الأدلة على أن الأمر المطلق يقتضي الندب ـ : إن قوله: «إفعل» وقوله «أمرتكم» يشترك الوجوب والندب فيه بشيء واحد، وهو: طلب الفعل، واقتضاؤه، وأن فعل المأمور به خير من تركه.

وهذا القدر المشترك بينهما معلوم، مقطوع به، قد تيقنا منه.

أما لزوم العقاب بترك فعل المأمور به فغير معلوم، بل مشكوك فيه فيجب تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب؛ لأنا قطعنا فيه وهو طلب الفعل من غير وعيد بالعقاب على الترك وهو: الندب.

أما ما شككنا فيه، وهو: لزوم العقاب بترك المأمور به ـ وهو الوجوب ـ فإنا نتوقف فيه حتى يرد دليل من خارج.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن الأمر: طلب، والطلب يدل على حسن المطلوب، لا غير، والمندوب حسن فيصح طلبه، وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الأمر، ولا يلزم منه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن الأمر المطلق يقتضي الندب ـ : أن الأمر نوع من أنواع الطلب، والطلب من الحكيم يقتضي حسن المأمور به ـ فقط ـ ، وحسنه لا يقتضي وجوبه، بدليل: النوافل والمباحات، فإنها حسنة، وليست واجبة، فصار الوجوب صفة زائدة على حسن الشيء لا يدل عليها مطلق الأمر، ولا تلزم منه لا من قريب ولا من بعيد، فحملنا على أقل ما يقتضيه الأمر، ولم نحمله على الزيادة.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (ولأن الشارع يأمر بالمندوبات والواجبات معاً، فعند وروده يحتمل الأمرين معاً، فيحمل على اليقين).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على أن الأمر يقتضي الندب ـ : أنه ورد في الشرع الأمر بالواجبات، وبالمندوبات معاً ـ كما هو واضح من الاستقراء للنصوص الشرعية ـ فعند ورود الأمر يحتمل أنه أراد به الوجوب، ويحتمل أنه أراد به الندب، و الاحتمالان متساويان فصار مشتركاً بينهما، وهنا: يجب حمله على ما تيقنا وقطعنا به وهو: الندب؛ دفعاً للاشتراك؛ لأنه خلاف الأصل ولأن الحمل على الندب لا يحتاج إلى الاستدلال له، أما الوجوب فيحتاج إلى دليل، فيحمل على ما لا يحتاج دليل. والله أعلم.

* * *

المذهب الرابع

قوله: (وقالت الواقفية: هو على الوقف حتى يرد الدليل ببيانه).

ش: **أقول**: المذهب الرابع: التوقف في ذلك.

ذهب إلى ذلك أبو الحسن الأشعري، وبعض أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي، وصححه الآمدي، وحكاه بعضهم عن ابن سريج.

ومعنى التوقف هنا: أن صيغة الأمر إما حقيقة في الوجوب، أو حقيقة في الندب، أو مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً، لكنا لا ندري ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة، ونعرف أنه لا رابع لها.

* * *

دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: (لأن كونه موضوعاً لأحد هذه الأقسام إما أن يعلم بنقل، أو عقل، ولم يوجد أحدهما، فيجب التوقف فيه).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الرابع ــ وهم القائلون بالتوقف ــ بقولهم: إن كون الأمر موضوعاً لأحد تلك الأقسام ــ وهي: الوجوب أو الإباحة، أو الندب ــ لا يخلو:

إما أن يعرف عن طريق العقل.

أو يعرف عن طريق النقل.

أما الأول ــ وهو أن العقل دل على أن الأمر المطلق يقتضي أحد تلك الأقسام ــ فهو باطل، وذلك لأن العقل لا مدخل ولا مجال له في اللغات؛ لأن اللغة مصدرها النقل.

أما الثاني ـ وهو أن الأمر المطلق يقتضي أحد هذه الأقسام ثبت عن طريق النقل ـ فهو باطل ـ أيضاً ـ لأن النقل قسمان:

١ ـ «متواتر».

٢ ـ و «آحاد».

فإن قيل: إن الأمر المطلق يقتضي أحد تلك الأقسام ثبت عن طريق الآحاد فهذا باطل؛ لأن الآحاد لا يثبت قاعدة أصولية وذلك لأن القاعدة الأصولية قطعية، والآحاد لا يقوى على إثبات القطعي.

وإن قيل: إن الأمر المطلق يقتضي أحد تلك الأقسام عن طريق التواتر فهذا باطل ـ أيضاً ـ ؛ لأن التواتر لا يتعدى أربعة أقسام هي كما يلي:

الأول: أن ينقل عن أهل اللغة ـ عند وضعهم ـ أنهم صرحوا بأنا وضعناه للوجوب، أو الندب، أو غيرهما، أو أقروا به بعد الوضع.

الثاني: أن ينقل عن الشارع الإخبار عن أهل اللغة بذلك، أو تصديق من ادعى ذلك.

الثالث: أن ينقل عن أهل الإجماع المعتد بهم ذلك.

الرابع: أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل.

فهذه الوجوه الأربعة هي وجوه تصحيح النقل، ودعوى شيء من ذلك في قوله: «إفعل» لا يمكن، فوجب التوقف.

هذه حجة القائلين بالتوقف.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا ظواهر الكتاب، السنة، والإجماع، وقول أهل اللسان).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة والإجماع، وقول أهل اللسان. وإليك بيان ذلك:

* * *

أولًا: من الكتاب

لقد أورد أصحاب المذهب الأول عدة آيات دلت على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، إليك ذكرها، وبيان وجه الدلالة من كل واحدة فأقول:

* * *

الآيــة الأولــى

قوله: **(أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتضٍ للوجوب لما لحقه ذلك)**.

ش: **أقول**: الآية الأولى ــ من الآيات الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ــ: الآية المذكورة.

وجه الدلالة: أن الله سبحانه قال: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣] ثم قال ــ عقب ذلك ــ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] فحذَّر الله ــ سبحانه ــ الذين يخالفون الأمر بالفتنة والعذاب الأليم، وهذا يدل دلالة واضحة على أن الأمر للوجوب، لأن الوجوب ــ كما سبق ــ في حده: «ما توعد بالعقاب على تركه» والمخالف هنا قد توعد بالعقاب؛ لأنه خالف أمر الله وأمر رسوله وترك امتثاله.

ولو كان الأمر المطلق للندب أو للإباحة لما حذَّر المخالف له وتوعَّده

بالعذاب الأليم؛ لأن المندوب ـ كما سبق في حدِّه ـ : «مأمور لا يلحق بتركه ذم» أو «ما في فعله ثواب ولا عقاب في تركه» والإباحة: استواء الطرفين، أي: لا ثواب ولا عقاب في فعله ولا في تركه.

وقد اعترض على الاستدلال بهذه الآية على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب بعدة اعتراضات، كلها ضعيفة، ولذا تركت ذكرها، فإن أردت الاطلاع عليها مع الأجوبة عنها فراجع أكثر كتب الأصول خاصة كتابي «التمهيد» لأبي الخطاب، و «المحصول» للرازي.

* * *

الآيـة الثانيـة

قوله: (وأيضاً قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]).

ش: أقول: الآية الثانية ـ من الآيات الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ : الآية المذكورة.

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ أخبر أنه إذا قضى أمراً لم يكن لأحدٍ أن يتخير فيه، وجعل عصيانه ضلالاً.

وإذا كانت مخالفة الأمر عصياناً وضلالاً، فإن ذلك يقتضي وجوب امتثال الأمر؛ لئلا يعصي، فثبت: أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب؛ إذ لو لم يكن للوجوب، لما جعل مخالفته عصياناً وضلالاً.

* * *

اعتراض على هذا

قال قائل ـ معترضاً ـ : إنما ورد هذا في القضاء، والقضاء هو:

الإلزام، والإلزام واجب، ولذلك جعل مخالفه عاصياً وضالاً، لا أنه جعل مخالف الأمر الصريح عاصياً.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عنه بأجوبة:

* * *

الجـواب الأول

أنه ذكر في سبب نزول هذه الآية: أن النبـي ﷺ أمر قوماً أن يزوجوا زيد بن حارثة ــ مولى رسول الله ﷺ ــ فأبوا فنزلت هذه الآية. وهذا يدل على أنه أراد صريح الأمر، أي: أنه جعل مخالفة الأمر الصريح عصياناً وضلالاً.

* * *

الجـواب الثانـي

لا نسلِّم أن القضاء بمعنى الإلزام؛ إذ لو كان القضاء بمعنى الإلزام لما قيل: إن الله ــ تعالى ــ قد قضى بالطاعات ــ كلها ــ ؛ لأن النوافل ما ألزمها.

* * *

الجـواب الثالـث

سلمنا أن القضاء بمعنى الإلزام، والقضاء دون مرتبة الأمر؛ لأنه لا صيغة له، والأمر له صيغة، فإذا كان القضاء لازماً مع أنه دون مرتبة الأمر، فمن باب أولى أن يكون الأمر لازماً.

* * *

الآيـة الثالثـة

قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨] **ذمَّهم على ترك امتثال الأمر، والواجب: ما يذم بتركه).**

ش: **أقول**: الآية الثالثة ــ من الآيات الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ــ: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ ذم هؤلاء على تركهم فعل ما قيل لهم إفعلوه وهو الركوع ــ أي: ذمهم على ترك امتثال الأمر ــ، وهذا يدل على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب؛ لأنه هو الذي يذم تاركه ــ كما سبق في حدِّه ــ.

ولو كان الأمر يقتضي الندب أو الإباحة لما ذمهم؛ لأن الندب يثاب فاعله، ولا يذم تاركه، والإباحة: لا يثاب ولا يذم تاركه ولا فاعله.

* * *

ثانياً: من السنة

لقد أورد أصحاب المذهب الأول عدة أحاديث تدل على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، إليك ذكرها، وبيان وجه الدلالة من كل واحد منها: فأقول:

* * *

الحديث الأول

قوله: (**ومن السنة: ما روى البراء بن عازب: أن النبـي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، فردوا عليه القول، فغضب، ثم انطلق حتى دخل**

على عائشة غضبان، فقالت: من أغضبك أغضبه الله، قال: «ومالي لا أغضب، وأنا آمر بالأمر فلا أتَّبع»...).

ش: **أقول:** الحديث الأول ــ الدال على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ــ : هذا الحديث المذكور.

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ علَّل غضبه، بعدم اتباع أمره، أي: جعل مخالفة أمره سبباً في غضبه، وهذا يدل على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

ولو كان الأمر يقتضي الندب أو الإباحة لما غضب لترك امتثاله.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: هذا في أمر اقترن به ما دل على الوجوب).**

ش: **أقول:** لقد اعترض معترض ــ على الاستدلال بالحديث على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ــ قائلاً: إنا نسلم أن الأمر هنا للوجوب، لكن هذا الوجوب قد استفيد من قرينة اقترنت بالأمر وهو: غضبه ﷺ وهذا لا نخالف فيه.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: النبـي ﷺ إنما علَّل غضبه بتركهم اتباع أمره، ولولا أن أمره للوجوب لما غضب من تركه).**

ش: **أقول:** يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن النبـي ﷺ علل غضبه بسبب تركهم اتباع أمره، ولو أن أمره لغير الوجوب لما غضب من

تركه، فثبت أن غضبه ﷺ بسبب تركهم امتثال أمره وطاعته، فهذا يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب؛ لأنه ﷺ لا يغضب إلاَّ على ترك واجب.

* * *

الحديث الثاني

قوله: (وقول النبي ﷺ: «لولا أن أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، والندب غير شاق، فدل على أن أمره اقتضى الوجوب).

ش: **أقول:** الحديث الثاني ـ من الأحاديث الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة».

وجه الدلالة: أنه ﷺ جعل المشقة من لوازم الأمر، وإنما تكون المشقة لازمة للأمر إذا كان للوجوب.

أي: أن النبي ﷺ لما جعل المشقة من لوازم الأمر في هذا الحديث، نفي الأمر الذي فيه مشقة، وهو أمر الوجوب؛ حيث إنه ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، وأثبت الأمر الذي ليس فيه مشقة، وهو: أمر الندب؛ حيث إنه ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه.

أو تقول ـ في وجه الدلالة ـ : إنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة، والإجماع قائم على أن ذلك مندوب، فلو كان المندوب مأموراً به: لكان الأمر قائماً عند كل صلاة، فلما لم يوجد الأمر: علمنا أن المندوب غير مأمور به.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض معترض على ذلك قائلاً: المراد من هذا الحديث: لأمرتهم بقرينة على وجه يقتضي الوجوب ولا نمنع أن يقتضي الأمر الوجوب بقرينة.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ: إن الظاهر أنه يأمرهم أمراً متجرداً عن القرائن.

تنبيه: هذا الحديث يدل على أن مصلحة السواك وصلت إلى حد يصلح للإيجاب، وترك الإيجاب؛ رفقاً بالناس.

تنبيه آخر: مذهب الجمهور: أن السواك سنة، ويتأكد في أوقات، ويكره في أوقات، أما عند داود الظاهري فإن السواك واجب مستدلاً بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ما لكم تدخلون على قلحاً استاكوا» واختلف النقل عن داود هل تبطل الصلاة بتركه؟ قال الماوردي: إن داود قال بذلك ولم يبطل الصلاة بتركه.

وقال إسحاق ابن راهويه: إن داود يقول: إن السواك واجب فإن تركه عمداً بطلت صلاته.

تنبيه ثالث: قال القرطبي ــ أحمد بن عمر، أبو العباس ــ في كتابه: «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم»: إن السواك لا يُشرع في المساجد؛ لأنه إزالة للقاذورات، والأوساخ، والمساجد منزهة عن ذلك.

وقيل: لم يرو عن النبي ﷺ أنه استاك في مسجد قط، ولا في

جماعة؛ لأن أرباب الهيئات والمروءات يمتنعون من إزالة القاذورات في المحافل والجماعات.

فيكون السواك يشرع عند الوضوء للصلاة.

* * *

الحديث الثالث

قوله: (وقول النبي ﷺ لبريرة: «لو راجعتيه» فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ فقال: «إنما أنا شافع»، فقالت: لا حاجة لي فيه، وإجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب إليها، فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب).

ش: **أقول**: الحديث الثالث ـ من الأحاديث الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ: قصة بريرة المشهورة، وهي باختصار كانت أمة لبعض بني هلال فاشترتها عائشة ـ رضي الله عنها ـ وأعتقتها، وكان اسم زوجها مغيثاً، وكان مولى، فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت فراقه، وكان يحبها حباً شديداً، وكان يمشي في طرق المدينة وهو يبكي، فلما رأى النبي ﷺ ذلك ذهب إلى بريرة فقال لها: «لو راجعتيه فإنه أبو أولادك» فقالت: «أتأمرني يا رسول الله» فقال: «لا، إنما أنا شافع»، فقالت: لا حاجة لي فيه.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نفي الأمر، مع ثبوت شفاعته ﷺ الدالة على الندب، فدل ذلك على أن أمره للوجوب؛ لأنه لو أثبت الأمر: لوجب عليها الامتثال والرجوع إلى زوجها.

أو تقول ـ في وجه الدلالة ـ: أنه معلوم أن مقتضى شفاعته ﷺ مستحب، فلما تبرأ من الأمر ونفاه، وفرق بينه وبين الشفاعة: دل على أنه لو أمر اقتضى الوجوب.

* * *

ثالثاً: من إجماع الصحابة

قوله: (الثالث: إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإنهم أجمعوا على وجوب طاعة الله ـ تعالى ـ، وامتثال أوامره من غير سؤال النبي ﷺ عما عني بأوامره).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب بإجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ. بيان ذلك:

أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أجمعوا على امتثال أوامر الله ـ تعالى ـ وطاعته، فلم يرد عنهم، أو عن أحدهم أنه توقف عن امتثال أمر من أوامر الله ـ تعالى ـ لأجل أن يسأل الرسول ﷺ عن المراد بهذا الأمر هل هو للوجوب، أز للندب؟ بل كانوا يحملون جميع الأوامر على الوجوب إلاَّ ما صرف عنه بقرينة، فدل على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: إن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يسمعون الأمر من الكتاب والسنة فيحملونه على الوجوب، ولهذا لم يكونوا يسألون النبي ﷺ عن الأوامر ما الذي عني بها؟ فدل على أنها كانت تحمل الأوامر على الوجوب، كما أن عملهم بأخبار الآحاد في الإحكام دل على كونها حجة.

ويدل على أن الصحابة ـ بأجمعهم ـ تمسكوا بأن الأمر المطلق للوجوب وقائع وقعت لهم، وإليك ذكر أهمها:

* * *

الواقعة الأولى

قوله: (وأوجبوا أخذ الجزية من المجوس بقوله: «سنُّوا بهم سنَّة أهل الكتاب).

ش: **أقول**: الواقعة الأولى ـ من الوقائع الدالة على تمسُّك الصحابة، بأن الأمر المطلق للوجوب ـ: أنه لما احتار عمر بن الخطاب في أمر المجوس شهد عبد الرحمن بن عوف أنه سمع النبي ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، أي: في أخذ الجزية، فأخذ بذلك عمر بن الخطاب والحاضرون ولم ينقل إلينا أنه خالف واحد منهم، فكان إجماعاً منهم على وجوب أخذ الجزية من المجوس، فحملوا الأمر هنا على الوجوب، فهذا يقتضي حمل الأمر المطلق على الوجوب.

* * *

اعتراض على هذا

لقد اعترض بعضهم ـ كالقرافي ـ قائلاً: لم يكن المقصود ـ هناك ـ وجوب أخذ الجزية، بل التسوية بينهم وبين أهل الكتاب فيها.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ: إنه ما دامت التسوية واجبة بين أهل الكتاب والمجوس بدلالة ظاهر الحديث، وما دام أن أخذ الجزية واجب على أهل الكتاب، فيكون أخذ الجزية من المجوس واجب، فيكون كلام ابن قدامة ـ وهو أوجبوا أخذ الجزية من المجوس ـ وجيهاً، واعتراض القرافي ضعيفاً.

* * *

الواقعة الثانية

قوله: (وغسل الإناء من الولوغ بقوله: «فليغسله سبعاً»...).

ش: **أقول:** الواقعة الثانية ـ من الوقائع الدالة على تمسُّك الصحابة بأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ أن أبا هريرة لما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً والثامنة بالتراب»، أجمع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات، فهذا يدل على أنهم حملوا الأمر المطلق في قوله: «فليغسله سبعاً» على الوجوب.

تنبيه: ذكر القرافي أن الإمام مالك ذهب إلى أن غسل الإناء سبعاً مندوب إليه، وليس بواجب.

قلت: ما قاله القرافي هو رواية عن الإمام مالك، والرواية الأخرى: أن الأمر بالتسبيع للوجوب ـ كما قال أصحابه ـ لكنه للتعبد؛ لكون الكلب ـ عندهم ـ طاهر، وهو قول الأوزاعي.

وقال الشافعي: يجب غسل الإناء سبع مرات، إحداهن بالتراب.

وقال أحمد: يجب غسل الإناء ثمان مرات، إحداهن بالتراب.

وقال أبو حنيفة: لا يجب العدد في شيء من النجاسات، إنما يغسل حتى يغلب على الظن نقاؤه من النجاسة.

* * *

الواقعة الثالثة

قوله: (والصلاة عند ذكرها بقوله: «فليصلها إذا ذكرها»).

ش: **أقول:** الواقعة الثالثة ـ من الوقائع الدالة على أن الصحابة

أجمعوا على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ أن أبا سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ لما روى عن النبـي ﷺ قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن هذا وقتها»، أجمع الصحابة على وجوب الصلاة عند ذكرها؛ حيث أنه وقتها.

وهذا يدل على أنهم حملوا الأمر المطلق الوارد في قوله: «فليصلها» على الوجوب.

* * *

الواقعـة الرابعـة

قوله: (واستدل أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ على إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على إجماعهم على اعتقاد الوجوب).

ش: **أقول**: الواقعة الرابعة ـ من الوقائع الدالة على أن الصحابة تمسكوا بأجمعهم على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ أن أبا بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ استدل على وجوب الزكاة على المرتدين عن أدائها بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ولم ينكر عليه أحد هذا الاستدلال، فعدم مخالفتهم له دليل على أنهم أجمعوا أن الأمر الوارد في قوله: «وآتوا» يقتضي الوجوب.

والأمثلة والوقائع عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كثيرة جداً، لا يمكن أن نحصرها كلها تدل دلالة واضحة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوبو فإن أنكر بعض العلماء تلك الوقائع أو اعترض على أحدها فلا يمكنه

أن ينكرها جميعاً، ومن أنكرها ـ جميعاً ـ فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتد بقوله.

* * *

اعتراض على الاستدلال بإجماع الصحابة

لقد اعترض معترض على ما سبق قائلاً: يحتمل أن يكون الصحابة رجعوا في كل واقعة من تلك الوقائع إلى قرينة دلت على الوجوب، ولم يرجعوا إلى مجرد الصيغة.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك من وجوه:

الـوجه الأول

الظاهر لنا: أن الصحابة احتجوا بنفس صيغة الأمر على الوجوب، ولم يرجعوا إلى أي قرينة من القرائن، والظاهر يجب أن يعمل به.

* * *

الـوجه الثـاني

أنه لو صح ما قلت أيها المعترض ـ وهو: أن الصحابة اعتمدوا على قرينة من القرائن، دلت على الوجوب ـ لكان نقل القرينة أولى من نقل لفظ الأمر؛ لأن في تركها تضييع للشريعة، ولا يجوز إطلاق مثل هذا على الصحابة.

* * *

الـوجه الثـالث

أنه لو لم يقتضي الأمر المطلق الوجوب بمجرده لحصل من الصحابة سؤال عن مقتضى الأمر في حال من الأحوال، فلما لم ينقل عنهم ذلك، دلَّ على أنهم فهموا من أمره الوجوب، دون الاعتماد على أية قرينة من القرائن.

* * *

رابعاً: من إجماع أهل اللغة

قوله: **(الرابع: أن أهل اللغة عقلوا من إطلاق الأمر الوجوب).**

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب بإجماع أهل اللغة واللسان على ذلك؛ حيث إن أهل اللغة فهموا من إطلاق صيغة الأمر، وهي إفعل» الوجوب.

ودل على أن أهل اللغة قد عقلوا وفهموا من إطلاق الأمر الوجوب أمران:

* * *

الأمـر الأول

قوله: **(فإن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن ــ عندهم ــ لومه وتوبيخه، وحسن العذر في عقوبته لمخالفته الأمر، والواجب: ما يعاقب بتركه، أو يذم بتركه).**

ش: **أقول:** الأمر الأول ــ من الأمرين اللذين دلاّ على أن أهل اللغة فهموا من إطلاق الأمر الوجوب ــ أن السيد لو أمر عبده وقال: «اعطني هذا الكتاب»، فإن امتثل العبد بأن أعطاه الكتاب استحق المدح والثناء، وإن لم يمتثل بأن لم يعطه الكتاب ولم يفعل ما أمره به سيده فإنه يستحق الذم

والتوبيخ والعقوبة، فلو رأى العقلاء من أهل اللغة هذا السيد وهو يعاقب ويلوم ذلك العبد، وسألوه عن سبب لومه وتوبيخه للعبد، فقال لهم السيد: إني أمرته بأن يعطيني ذلك الكتاب فلم يفعل، فإنهم يتفقون معه على حسن لومه ويعذرونه في معاقبته لعبده؛ نظراً لمخالفته الأمر، ويقولون: أمره سيده بكذا وكذا فلم يفعل، فدل على أنه بترك أمره ترك واجباً، فلما ترك استحق الذم واللوم؛ لأن الواجب ـ كما سبق في حده ـ هو: «ما توعد بالذم على تركه»، أو «ما توعد بالعقاب على تركه».

ولو كان الأمر المطلق لا يقتضي الوجوب: لما استحق العبد المخالف للأمر اللوم والذم والعقوبة؛ لأنه لا يعاقب ولا يذم ولا يلام إلاَّ على ترك واجب.

* * *

اعتراض على هذا الأمر

قوله: **(فإن قيل: إنما لزمت العقوبة؛ لأن الشريعة أوجبت ذلك)**.

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض ـ على ما سبق ـ قائلاً: إنما ذم العقلاء من أهل اللغة العبد وقالوا: إنه يستحق اللوم والتوبيخ والعقوبة ـ أيضاً ـ لأجل إخلاله بما أمره به سيده؛ لأن الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده، وامتثال أمره، وأنه لا يأمره إلاَّ بما فيه منفعته، ودفع مضرة عنه، والعبد يلزمه إيصال المنافع إلى سيده، ودفع المضار عنه.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: إنما أوجبت طاعته إذا أتى السيد بما يقتضي الإيجاب، ولو أذن له في الفعل، أو حرمه عليه: لم يجب عليه)**.

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن الشريعة إنما ألزمت العبد طاعة سيده وإيصال المنافع إليه إذا أوجبه السيد عليه وأتى بصيغة تقتضي الإيجاب، فهنا يجب على العبد الامتثال؛ لأنه لا يأمره إلاَّ بما فيه منفعة، ودفع مضرة عنه.

أما إذا أورد السيد الأمر بصيغة لا تقتضي الوجوب، بسبب قرينة اقترن بها، مثل قوله: «الأولى أن تفعل كذا، وكذا» أو قوله: «افعل كذا ولك أن لا تفعله»، أو أي صيغة تدل على الإذن ـ فقط ـ ، أو أمره بأمر، ثم حرمه عليه ـ بعد ذلك ـ فلا شك أن الشريعة لا توجب على العبد فعل ذلك ولا تلزمه بشيء.

* * *

الأمـر الثـاني

قوله: (ولأن مخالفة الأمر معصية، قال تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦]، وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣]، ويقال: «أمرتك فعصيتني»، وقال الشاعر:

أمرتك إمراً حازماً فعصيتني ....

والمعصية موجبة للعقوبة، قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]).

ش: **أقول**: الأمر الثاني ـ من الأمرين اللذين دلا على أن أهل اللغة فهموا من إطلاق الأمر الوجوب ـ : أن أهل اللغة قد وصفوا من خالف الأمر بأنه يكون عاصياً؛ بدليل قولهم: «أمرتك فعصيتني»، وقولهم: «قلت لك افعل فعصيتني»، قال تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦]، وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣].

وقال: الحصين بن المنذر الرقاشي:

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني   فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً

فعقبوا المعصية على الأمر بلفظ الفاء، والمعصية توجب العقوبة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

فدل ذلك على أن المعصية الموجبة للتوبة إنما لزمت المأمور؛ لأنه خالف ما أمر به، وهذا يدل على أن لفظ الأمر المطلق تقتضي الوجوب وإلاَّ لما استحق مخالفه الوصف بالمعصية التي توجب العقوبة والذم والتوبيخ واللوم.

تنبيه: بيت الشعر السابق للحصين بن المنذر الرقاشي، وقيل: إن اسمه: «الحضين» ـ بالضاد ـ، وورد بعد هذا البيت قوله:

فما أنا بالباكي عليك صبابة   وما أنا بالداعي لترجع سالماً

وسبب قول الشاعر ذلك: أن يزيد بن المهلب كان أميراً على خراسان فأراد الحجاج بن يوسف عزله عنها، فاحتال عليه بحيلة يعزله عن طريقها، هذه الحيلة ظهرت للشاعر الحصين، ولكنها لم تظهر ليزيد، فأشار الشاعر على يزيد: أن لا تطيع الحجاج، فأبى يزيد، وذهب إلى الحجاج، فعزله، فقال الشاعر تلك الأبيات.

* * *

أجوبة أصحاب المذهب الأول عن أدلة المخالفين

لما ذكر أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ أدلتهم على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، شرعوا في الأجوبة عن أدلة المخالفين لهم. وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وأما قول من قال: نحمله على الإباحة؛ لأنه اليقين فهو باطل).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم على أن الأمر المطلق يقتضي الإباحة ــ : «إن الإباحة أدنى الدرجات فهي مستيقنة، فيجب حمله على اليقين»، قال الجمهور: إنكم ــ بقولكم هذا ــ جعلتم الإباحة من درجات الأمر بالفعل وقلتم: إن جواز الإقدام على الفعل قدر مشترك بين الإيجاب والندب، وهو الإباحة فيجب أن يحمل عليه، وهذا ظاهر البطلان؛ لأنه يوجد فرق بين الأمر والإباحة من وجوه:

* * *

الـوجه الأول

قوله: (فإن الأمر: استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلباً ولا استدعاء، بل إذن له وإطلاق).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجوه الفرق بين الأمر والإباحة ــ : الفرق بينهما من جهة التعريف؛ حيث إنه يوجد فرق واضح بين تعريف الأمر، وتعريف المباح، فقد عرفنا الأمر بأنه: «استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء»، أما المباح فقد عرفناه بأنه «ما أذن الله في فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه»، فهنا اتضح لك: أن الأمر: طلب واستدعاء للفعل.

بخلاف الإباحة فإنها إذن في الفعل وإطلاق للفاعل من تقييده بأي شيء، فهو لا يذم ولا يمدح إن فعل أو ترك فكيف ــ بعد ذلك ــ تجعلون الإباحة من درجات الأمر بالفعل؟!

* * *

الوجـه الثـاني

قوله: (وقد أبعد من جعل قوله: «افعل» مشتركاً بين الإباحة والتهديد الذي هو: المنع والاقتضاء، فإنا ندرك في وضع اللغات ــ كلها ــ تفرقة بين قولهم: إفعل ولا تفعل، وإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من وجوه الفرق بين الأمر والإباحة ــ: من جهة وضع اللغة؛ حيث إن اللغة وضعت لكل لفظ معنى، فقد وضعت لفظ «إفعل» للأمر، ووضعت لفظ «لا تفعل» للنهي، ووضعت لفظ «إن شئت إفعل وإن شئت لا تفعل» للإباحة.

فإننا بمعرفتنا بوضع اللغة ندرك تفرقة بين هذه الألفاظ والصيغ:

فلفظ: «افعل» يقتضي الطلب، ويمنع من الإخلال بالمأمور به، وتوعد من ترك المأمور به بالعقوبة والذم.

ولفظ: «لا تفعل» يقتضي النهي، ويمنع من فعل المنهي عنه، وتوعد من فعل المنهي عنه بالذم والعقوبة.

ولفظ «إن شئت افعل، وإن شئت لا تفعل» يفيد عدم الطلب والاقتضاء، ولم يتوعد الفاعل ولا التارك بأي عقوبة فهو إذن له بالفعل والترك.

فهذا أدركناه عن طريق وضع اللغة.

* * *

الـوجه الثـالث

قوله: (حتى لو قدرنا انتفاء القرائن ــ كلها ــ يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيغ، ونعلم قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد

كما ندرك التفرقة بين قولهم: قام، ويقوم في أن هذا ماضٍ، وذاك مستقبل، وهذا أمر يعلم ضرورة، ولا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد، وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يعلم أنه لم يوضع للتخيير).

ش: أقول: الوجه الثالث ـ من وجوه الفرق بين الأمر والإباحة ـ: من جهة الضرورة؛ حيث إنا علمنا عن طريق الضرورة اختلاف معاني هذه الصيغ، وأنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد، فصيغة «إفعل» وضعت للأمر، وصيغة «لا تفعل» وضعت للنهي، وصيغة: «إن شئت افعل وإن شئت فلا تفعل» وضعت للإباحة.

علمنا التفرقة بينها بالضرورة، كما علمنا بها التفرقة بين لفظ «قام» ولفظ «يقوم»، حيث إن الأول ـ وهو قام ـ وضع للماضي، والثاني ـ وهو: يقوم ـ وضع للمستقبل.

وإذا فرق ـ عن طريق الضرورة ـ بين لفظ «قام» ولفظ «يقوم» فليفرق بين صيغة «إفعل» التي تقتضي الوجوب، وصيغة «لا تفعل» التي تقتضي التحريم، وصيغة «إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل» التي هي للإباحة.

وكما قلنا: إن صيغة «إفعل» لا تكون للتهديد إلاَّ بقرينة فكذلك لا تكون للإباحة إلاَّ بقرينة.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثالث

قوله: (**وقول من قال: هو للندب؛ لأنه اليقين لا يصح؛ لوجهين**).

ش: أقول: لما استدل أصحاب المذهب الثالث ـ وهم القائلون: إن

الأمر المطلق يقتضي الندب ـ بثلاثة أدلة ـ كما سبق بيانها ـ وكان حاصل تلك الأدلة هو: شيء واحد وهو: أنهم حملوا الأمر على ما تيقنوا منه وهو: الندب، أجاب ابن قدامة عنها بجواب واحد وهو: أن هذا الحمل ظاهر البطلان؛ لوجهين:

* * *

الـوجه الأول

قوله: (أحدهما: أنا قد بينا أن مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة).

ش: **أقول:** الوجه الأول ـ من الوجهين اللذين دلا على بطلان ما زعمه أصحاب المذهب الثالث ـ : أن هذا استدلال بالعقل على أنه يحمل على الندب، والعقل لا مدخل له في اللغات.

بخلاف استدلالنا على أن صيغة «إفعل» تقتضي الوجوب؛ حيث إنا قد دللنا على ذلك بنصوص من الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة واللسان.

والدليل النقلي: مقدم على الدليل العقلي خاصة في مسألة لغوية كهذه المسألة.

* * *

الـوجه الثـاني

قوله: (والثاني: أن هذا إنما يصح أن لو كان الوجوب ندباً وزيادة، ولا كذلك؛ لأنه يدخل في حد الندب جواز الترك، وليس بموجود في الوجوب).

ش: **أقول:** الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين دلا على بطلان

ما زعمه أصحاب المذهب الثالث ــ : أن ما ذكره أصحاب المذهب الثالث في أدلتهم إنما يستقيم أن لو كان الواجب ندباً وزيادة، فتسقط الزيادة المشكوك فيها، ويبقى الأصل.

وليس كذلك، بل يدخل في حد الندب جواز تركه ــ كما سبق في حده ــ ، وجواز ترك الفعل لا يوجد في الوجوب.

قلت: هذا الجواب المكون من وجهين جعله ابن قدامة ــ رحمه الله ــ جواباً إجمالياً على أدلة القائلين: إن الأمر المطلق يقتضي الندب، والأولى: أن يكون هذا الجواب خاصاً بالدليل الأول، وإليك الجواب عن الدليلين الثاني والثالث لهم، فأقول:

الجواب عن الدليل الثاني

إنه لما قالوا في دليلهم الثاني: «إن الأمر طلب، والطلب يدل على حسن المطلوب، والمندوب حسن، فيصح طلبه، وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الأمر، فيحمل على الندب».

فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: نحن لم ندع أن حسنه يدل على الإيجاب، لكن الأمر يقتضي الوجوب، والحسن تبع الإيجاب؛ لأن كل واجب حسن، فلو كان شيء حسن ليس بواجب لم ينقض ما قلناه، وما هذا إلاَّ بمنزلة من ادعى أن قوله: «أوجبت» و «ألزمت» أنه يقتضي حسن الفعل، ولا يقتضي الوجوب.

ثم إن الأمر إن كان يقتضي حسن المأمور به، فإنه يقتضي قبح ضده، ولا يمكنه ترك ضده إلاَّ بفعل المأمور به فاقتضى أن يكون واجباً.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

لما قالوا ــ في دليلهم الثالث ــ : «إن الله يأمر بالمندوبات والواجبات معاً، وعند وروده يحتمل الأمرين، فيحمل على اليقين وهو الندب».

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: لا نسلِّم أن الأمر المطلق إذا ورد يحتمل أنه للوجوب، ويحتمل أنه للندب، بل إنه إذا ورد فإنه يحمل على الوجوب لا نشك في ذلك، وثبت ذلك بأدلة من الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة واللسان، فمن أنكر بعضها، لا يستطيع أن ينكرها جميعها، ومن أنكرها جميعاً فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتد بقوله.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: **(وأما أهل الوقف فغاية ما معهم المطالبة بالأدلة).**

ش: أقول: لما أجاب الجمهور عن أدلة أصحاب المذهب الثاني، والثالث، شرع في الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الرابع، وهم الواقفية الذين قالوا بالتوقف في هذه الصيغة حتى يرد بيان ذلك بالدليل.

وحاصل استدلالهم على ذلك: «أنه لم يوجد دليل من النقل ولا من العقل يدل على أن مطلق الأمر يقتضي الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، وإذا كان الأمر كذلك وجب التوقف».

والجواب عن ذلك يختلف باختلاف سبب التوقف، لذلك ذكر أربعة أجوبة، كل جواب عن سبب من أسباب التوقف، وإليك بيانها:

* * *

الجـواب الأول

قوله: (وقد ذكرناها).

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن سبب التوقف الأول ــ: أن يقال لهم: إن كان سبب توقفكم في ذلك هو: عدم ثبوت أدلة ترجح أحد الأقسام الثلاثة ــ وهي: الوجوب، والندب، والإباحة ــ فهذا باطل؛ لأنا قد ذكرنا أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة واللسان، وكلام العرب واستعمالاتهم على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، فإن اعترض بعضكم على بعضها، فإنه لا يمكنه الاعتراض عليها جميعها، ومن اعترض عليها جميعاً فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يُعتدُّ بقوله، ومع هذه الأدلة المرجحة أنه للوجوب لا يجوز التوقف.

ثم نقول لهم: نحن معكم بأن هذا لم يثبت عن طريق العقل؛ لأن العقل لا مدخل له في اللغات.

وكذلك نوافقكم على أن هذا لم يثبت عن طريق النقل بالتواتر؛ لأمرين:

الأول: قلة المتواتر وندرته.

الثاني: أنه لو ثبت عن طريق التواتر لعلمناه عن طريق الضرورة.

ولكنا لا نوافقكم على أن الآحاد لا يثبت قاعدة أصولية مطلقاً، بل في ذلك تفصيل يقال فيه:

إن كانت القاعدة الأصولية علمية ــ أي: ليست وسيلة إلى العمل ــ، فهذه لا تثبت بالآحاد، بل لا بد من القطع فيها.

وإن كانت القاعدة الأصولية عملية ــ أي هي وسيلة إلى العمل ــ فهذه ثبتت بالآحاد؛ قياساً على العمل بخبر الواحد بالفروع.

فهذه القاعدة ــ وهي اقتضاء الأمر الوجوب ــ إن لم تثبت بأدلة قطعية فلا أقل من أنها ثابتة بأدلة ظنية، وهي: ما فهم من الآيات وأحاديث الآحاد، وإجماع الصحابة السكوتي، وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز التوقف. والله أعلم.

* * *

الجــواب الثانــي

قوله: **(ثم قد سلَّموا: أن الأمر اقتضى ترجيح الفعل على الترك فيلزمهم: أن يقولوا بالندب، ويتوقفوا فيما زاد كقول أصحاب الندب).**

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن سبب التوقف الثاني ــ: أن يقال لهم: إن كان سبب توقفكم في ذلك هو: أن صيغة «إفعل» لفظ مشترك بين أمور لا ندري أيها المقصود: كاشتراك لفظ «الجارية» بين المرأة والسفينة، و «القرء» بين الطهر والحيض فهذا باطل ــ أيضاً ــ لأن هذا يخالف مذهبكم؛ حيث إنكم أجمعتم معنا على أن الأمر: يقتضي ترجيح الفعل على الترك، فلو لم يكن فعل المأمور به راجحاً على تركه لما أمر به.

وبناء على ذلك فيلزمكم: أن لا تتوقفوا، بل تنزلوا الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل، وأن فعله خير من تركه ــ وهذا هو: الندب فتقولوا به أما ما زاد على ذلك ــ وهو لزوم العقاب على الترك ــ فلكم أن تتوقفوا فيه ــ كما هو مذهب أصحاب المذهب الثالث ــ هم القائلون ــ: يقتضي الأمر المطلق الندب.

وعلى هذا: يكون توقفكم المطلق ظاهر البطلان.

* * *

الجـواب الثالـث

قوله: (أما القول: بأن الصيغة لا تفيد شيئاً فتسفيه لواضع اللغة وإخلاء للوضع عن الفائدة بمجرده).

ش: **أقول**: الجواب الثالث ــ عن سبب التوقف الثالث ــ : أن يقال لهم: إن كان سبب توقفكم في ذلك: هو: أن صيغة «إفعل» لا تفيد شيئاً، وإنما هي معنى قائم في النفس، مشتركة بين الأمر وغيره لا يحمل على أحدهما إلَّا بقرينة، فهذا باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأن واضع اللغة قد وضع كل لفظ لمعنى ولا يوجد أي لفظ إلَّا وله معنى قطعي أو ظني.

ويلزم من قولكم هذا:

أولاً: أن نسفِّه الواضع لهذه اللغة، وأنه يتكلم بكلام لا معنى له.

ثانياً: أن تلك الألفاظ لا فائدة منها بمجردها، فيكون وضعها عبثاً فهي لا تفيد إلَّا بالقرائن.

ثالثاً: أن تقدير قرينة ــ ها هنا ــ كتقدير قرينة، في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة، وهذا يبطلها بأسرها.

بمعنى: إذا كانت صيغة «إفعل» لا تفيد شيئاً إلَّا بقرينة، فكذلك الآيات، والأحاديث لا تفيد شيئاً إلَّا بقرينة؛ لأنها كلها ألفاظ، واشتراط القرينة في ذلك يجعل المسلم لا يعمل بأي لفظ إلَّا بقرينة، وهذا يبطل جميع الأدلة، وبذلك تخلو الألفاظ عن الفائدة، وتختل أوامر الشرع العامة ــ كلها ــ وهذا لا يقوله عاقل.

وإذا كانت هذه الأمور تلزم من قولكم: «إن صيغة إفعل لا تفيد شيئاً»، فإنه يكون باطلاً بلا شك.

* * *

الجـواب الرابـع

قوله: (وإذا توقفوا لمطلق الاحتمال: لزمهم التوقف في الظواهر ـ كلها ـ وترك العمل بما لا يفيد القطع، وإطرح أكثر الشريعة، فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون. والله أعلم).

ش: أقول: الجواب الرابع ـ عن سبب التوقف الرابع ـ : أن يقال: إن كان سبب توقفكم هو: أن صيغة: «إفعل» تحتمل احتمالات كثيرة، فهذا باطل ـ أيضاً ـ ؛ لأنه إذا كان هذا هو السبب لتوقفكم فيلزمكم ـ بناء عليه ـ أن تتوقفوا في جميع الظواهر؛ لأن كل ظاهر له معنيان: معنى راجح، ومعنى مرجوح، فيلزم ـ حينئذٍ ـ أن تتوقفوا بالعام؛ لأنه يحتمل التخصيص، وبالمطلق؛ لأنه يحتمل التقييد، وتتوقفوا بجميع الأدلة الظنية؛ لأنها تحتمل.

فيلزم من هذا: أن تعملوا بالألفاظ التي تفيد الحكم قطعاً ـ فقط ـ وبالأدلة القطعية فقط.

ويترتب على ذلك: ترك وإطراح أكثر الشريعة بلا عمل؛ لأن أكثرها ثبت عن طريق الدليل الظني كخبر الواحد، والقياس؛ وظواهر النصوص. وهذا لا يجوز.

وإذا صحت أدلة القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، وبطلت أدلة المخالفين، فإنه يترجح المذهب الأول. والله أعلم.

تنبيه: لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على اثني عشر مذهباً، وبعضهم أوصلها إلى ستة عشر مذهباً، ذكرها جل الأصوليين، ولكن ما ذكره ابن قدامة هو أهمها. والله أعلم.

* * *

مقتضى صيغة الأمر بعد الحظر

إذا وردت صيغة: «إفعل» بعد الحظر ــ وهو: النهي ــ ماذا تقتضي؟ هل تقتضي الوجوب كما كانت قبل سبق الحظر لها، أو تقتضي الإباحة؟

يعني: هل لتقدم الحظر تأثير على الصيغة أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر اقتضت الإباحة وهو ظاهر قول الشافعي)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن صيغة الأمر ــ وهي إفعل ــ إذا وردت بعد الحظر فإنها تقتضي الإباحة.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد وأكثر الحنابلة، وهو قول الإمام مالك وبعض أصحابه، وهو ظاهر كلام الإمام الشافعي في «أحكام القرآن»، كما قاله ابن السمعاني في «القواطع»، وهو اختيار بعض الحنفية، ورجحه ابن الحاجب، وأبو الخطاب الحنبلي، ونقله ابن برهان في «الوصول إلى الأصول»، والآمدي في «الإحكام» عن أكثر الفقهاء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر)**.

ش: **أقول:** المذهب الثاني: إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر فإنها تقتضي ما كانت تقتضيه قبل الحظر من وجوب، وندب، أي: أن الأمر بعد الحظر بمنزلة الأمر المبتدأ.

هذا مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين كما نسبه إليهم أبو يعلى في «العدة»، ونقله عنه تلميذه أبو الخطاب في «التمهيد».

ونسبه المجد في «المسودة» إلى أكثر الفقهاء، واختاره الكمال بن الهمام في «التحرير»، وهو اختيار أكثر الحنفية، وأكثر المعتزلة، وهو اختيار أبي الوليد الباجي، وأكثر المالكية، والبيضاوي من الشافعية.

فيكون للوجوب على قول من يرى أن «إفعل» للوجوب، ويكون للندب على قول من يرى: أن «إفعل» للندب كما سبق بيانه في المسألة السابقة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن الأمر يقتضي ما كان يقتضي قبل الحظر ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(لعموم أدلة الوجوب).**

ش: **أقول:** الدليل الأول ــ على أن الأمر يقتضي ما كان يقتضي قبل الحظر ــ : أن الأدلة التي ذكرناها في المسألة السابقة من الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي

الوجوب هي عامة وشاملة للأمر الذي لم يسبقه حظر، وللأمر الذي ورد بعد الحظر ولم تفرق بينهما.

لذلك تقدم الحظر على الأمر لم تؤثر عليه.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأنها صيغة أمر مجردة عن قرينة أشبهت ما لم يتقدمه حظر).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن الأمر يقتضي ما كان يقتضيه قبل الحظر ــ : أن صيغة الأمر ــ وهي: إفعل ــ قد وردت متجردة عن أي قرينة تصرفها عن مقتضاها الحقيقي، فأشبهت بذلك ورودها قبل أن يتقدمها حظر، أي: أننا نحملها على أنها لم يتقدمها حظر سابق.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب، وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين، بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن الأمر يقتضي ما كان يقتضي قبل الحظر ــ : أنه لما ورد الحظر، ثم ورد الأمر بعده كانت صيغة الأمر ناسخة للحظر.

وهنا احتُمل أمران:

الأول: قد ينسخ الأمر الحظر، ويكون الأمر للوجوب.

الثاني: قد ينسخ الأمر الحظر، ويكون الأمر للإباحة.

وإذا كان هذان الأمران محتملين، وليس حمله على أحدهما بأولى من حمله على الآخر، فتعارضا: فيبقى الأمر على ما كان بعد الحظر وهو: الوجوب ـ عند القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ كما لو ورد الأمر بعد حظر عقلي.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، فكذلك الأمر بعد الحظر)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ على أن الأمر يقتضي ما كان يقتضي قبل الحظر ـ : القياس على النهي الوارد بعد الأمر. بيان ذلك:

أنه كما أن النهي إذا ورد بعد الأمر فإنه يقتضي ما كان مقتضياً لو ورد ابتداء، فكذلك الأمر إذا ورد بعد الحظر يجب أن يقتضي ما كان مقتضياً لو ورد ابتداء، ولا فرق.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة إفعل كقولنا، وإن ورد بغير هذه الصيغة كقوله: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد كقولهم»)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل. بيانه:

أن يفرق بين لفظة الأمر «إفعل»، وبين الأمر الوارد بلفظ الخبر.

فإن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة الأمر وهي: «إفعل»، فالأمر يكون

للإباحة كقول ابن قدامة ومن معه من أصحاب المذهب الأول.

وإن ورد الأمر بعد الحظر بغير صيغة «إفعل» كأن يرد الأمر بلفظ الخبر كأن يقال: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد»، فإنه يقتضي ما كان مقتضياً قبل الحظر فيقتضي الوجوب على قول من يرى إفعل للوجوب، ويقتضي الندب على قول من يرى «إفعل» للندب ــ كما سبق بيانه في المسألة السابقة ــ .

ذهب إلى ذلك ابن حزم في «الإحكام»، والمجد بن تيمية في «المسودة».

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم ــ فقط ــ حتى رجع حكمه إلى ما كان، وفي الثاني: لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث بقولهم: إنا قلنا ــ بالأول ــ وهو أن ورود الأمر بعد الحظر بلفظة الأمر ــ وهي إفعل ــ مثل: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟﴾ [الجمعة: ١٠] يجعل الأمر للإباحة ــ لأن عرف الاستعمال يقتضي ذلك؛ حيث إن عرف استعمال الشرع، وعرف استعمال الناس وعاداتهم اقتضى ودل على أنه لرفع الذم ــ فقط ــ حتى يرجع حكمه إلى ما قبله.

وقلنا بالثاني ــ وهو أن ورود الأمر بعد الحظر بغير صيغة الأمر وهي إفعل ــ مثل قوله: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد» يجعل الأمر

مقتضياً ما كان مقتضياً قبل الحظر؛ نظراً لعدم وجود عرف الاستعمال هنا، فيبقى على ما كان مقتضياً قبل الحظر من إيجاب، أو ندب.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: **أن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر الإباحة**).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون إن وردت صيغة «إفعل» بعد الحظر فهو للإباحة ـ: بعرف الاستعمال.

أي: أن عرف الشرع جرى على أن الأمر بعد الحظر للإباحة.

وكذلك عرف الناس وعاداتهم جرى على أن الأمر بعد الحظر للإباحة.

وإليك بيان ذلك:

* * *

أولاً: عرف استعمال الشرع

قوله: (**بدليل: أن أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»، «ونهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم»، «ونهيتكم عن النبيذ إلاَّ في سقاء فاشربوا في الأوعية كلها، ولا تشربوا مسكراً»**...).

ش: **أقول**: إن عرف الشرع قد أثبت أن الأمر إذا ورد بعد الحظر اقتض الإباحة.

أي: أن الشرع لم يرد بأمر بعد الحظر إلاَّ والمراد به الإباحة، بدليل ما ذكر من النصوص الشرعية من الكتاب والسنة؛ فالمراد بها الإباحة.

وعليه: يجب أن يحمل كل أمر ورد بعد حظر على الإباحة على مقتضى عرف الشرع وهو كما يحمل مطلق الأمر من الأسماء على عرف الشرع في الصلاة والزكاة والصيام والحج.

* * *

ثانياً: عرف استعمال الناس

قولـه: (وفي العرف: أن السيد لو قـال لعبده: «لا تأكل هذا الطعام» ثم قال: «كله»، أو قال لأجنبـي: «أدخل داري وكل من ثماري»، اقتضى ذلك رفـع الحظر، دون الإيجاب، ولهذا لا يحسن اللوم والتوبيخ على تركه).

ش: **أقول**: إن عرف الناس وعاداتهم في مخاطباتهم ومحاوراتهم جرى أنهم إذا أمروا بأمر بعد الحظر كان على الإباحة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

فمثلاً لو قال السيد لعبده: «لا تأكل هذا الطعام»، و «لا تدخل دار فلان»، و «لا تكلم فلاناً»، و «لا تغسل ثوبك»، ثم بعد ذلك قال له: «كل الطعام» و «ادخل دار فلان»، و «كلِّم فلاناً»، و «اغسل ثوبك».

أو قال لرجل أجنبـي: «ادخل داري»، و «ادخل بستاني وكل من ثماري»، و «اركب دابتي».

فإن ذلك كله يقتضي الإباحة، ورفع الحظر، دون الإيجاب.

والذي يبين ذلك: أنه لو خالف ذلك وترك ما أمر به ولم يأكل الطعام، ولم يكلم فلاناً، ولم يغسل ثوبه، ولم يدخل داره، ولم يأكل من ثماره، ولم يركب دابته فإنه لا يحسن لومه، ولا يجوز توبيخه ولا ذمه، ولا عقابه؛ مما

يدل دلالة واضحة على أن الأمر بعد الحظر للإباحة. ومن أنكر هذا فقد أنكر وردَّ المشاهدات.

* * *

ما اعترض به على عرف الشرع

لقد وجه إلى عرف الشرع ـ السابق اعتراضان ـ هما يلي:

الاعتـراض الأول

قوله: (فإن قيل: فقد قال الله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥]).

ش: أقول: الاعتراض الأول: قال المعترض فيه:

لا نسلِّم لكم أن الشرع لم يرد بأمر بعد الحظر إلاَّ والمراد به الإباحة، حيث إن عرف الشرع في هذا مختلف، فقد ورد الأمر بعد الحظر ويقتضي الوجوب، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥]، فهنا: أمر بقتل المشركين بعد الحظر، وكان على الوجوب.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: (قلنا: ما استفيد وجوب القتل بهذه الآية، بل بقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله: ﴿فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ...﴾ [التوبة: ١٢]).

ش: أقول: يجاب عنه بأن يقال: لا نسلم أن وجوب قتل المشركين استفيد بقوله تعالى: ﴿... فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، بل استفدناه من

آيات أخر، نحو قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢]، وقوله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقوله: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٨٤] وغير ذلك من الآيات التي لم يتقدمها حظر.

* * *

الاعتــراض الثانــي

لم يورده ابن قدامة ــ وهو أهم مما أورده ــ. وإليك بيانه:

قال المعترض فيه: إن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠] وغيرهما من النصوص السابقة من القرآن والسنَّة إنما حملناها على الإباحة بدليل خارجي، كما حملنا ما لم يرد بعد الحظر من الأوامر على غير الواجب بدليل.

* * *

الجــواب عنــه

يمكن أن يقال في الجواب عنه: ما نعلم ها هنا دليلاً دل على أنها للإباحة سوى ورودها بعد الحظر.

وإن زعمتم: أن الإجماع هو الدليل الذي جعلها للإباحة فهذا باطل؛ لأن الإجماع حادث بعد النبي ﷺ والإباحة مستفادة بهذه الألفاظ في وقته.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما فرغ أصحاب المذهب الأول من أدلتهم على أن ورود صيغة الأمر بعد الحظر تقتضي الإباحة، شرعوا في الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر تقتضي ما كانت تقتضي قبل الحظر ـ وهو: الوجوب على قول من رأى أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب. وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الأول والثاني

قوله: (وأما أدلة الوجوب فإنما تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له بدليل: المندوبات وغيرها، وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول والثاني: «إن أدلة إفادة الأمر المطلق للوجوب، عامة وشاملة لما تقدمه حظر ولغيره، ولم توجد قرينة تصرفها عن مقتضاها الحقيقي ـ عندنا ـ وهو الوجوب، فأشبهت بذلك صيغة الأمر التي لم يتقدمها حظر، فيكون تقدم الحظر على الأمر لم تؤثر عليه لا من قريب ولا من بعيد».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن صيغة الأمر تقتضي الوجوب إذا كانت متجردة عن القرائن الصارفة عن اقتضائه هذا ـ وهذا نوافقكم عليه، كما هو مذهبنا في المسألة السابقة ـ .

أما إذا وجدت قرينة صارفة من حمله على الوجوب إلى حمله على الندب أو غيره فهذا يختلف.

فهنا لا نسلم أن صيغة الأمر متجردة عن القرينة، بل تقدم الحظر على الأمر قرينة دالة على أن المتكلم لم يستعمل صيغة الأمر للوجوب، بل إنه استعملها في الإباحة.

أي: أن تقدم قرينة أوجبت صرف الأمر عن الوجوب إلى الإباحة.

فإن قال قائل ــ من أصحاب المذهب الثاني ــ : إن الحظر لا يفيد الإباحة بلفظه ولا بمعناه؛ لأن لفظه يقتضي المنع والتحريم، ومعناه لا يوجب ذلك؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الشيء محرماً، ثم يجعل واجباً، فينسخ التحريم بالإيجاب.

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : نحن لا نقول: إن لفظ الحظر أفاد الإباحة، وإنما حصلت الإباحة به وبما بعده من صيغة الأمر، كما إذا استأذن العبد سيده في فعل شيء، فقال له السيد: «إفعل»، حملناه على الإباحة بالأمرين جميعاً: «الإذن»، و «الاستئذان».

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (**وقولهم: إن النسخ يكون بالإيجاب قلنا: النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمنها الإيجاب، والإيجاب زائد لا يلزم من النسخ ولا يستدل به عليه**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ : «إن ورود صيغة الأمر بعد الحظر يقتضي نسخ الحظر، والنسخ يكون بالإيجاب فيلزم منه أن الأمر بعد الحظر للوجوب».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: نحن معكم بأن ورود

الأمر بعد الحظر يقتضي نسخ الحظر، والنسخ يكون بالإباحة، وقد يكون بإيجاب، ولكن نرجح أن الحظر نسخ بالإباحة؛ لأن الإباحة تضمنها الإيجاب، أي: الإيجاب أمر زائد، هذا الزائد لا يلزم من النسخ، ولا يستدل بالنسخ عليه، وإذا كان النسخ لا يدل على شيء زائد، فيدل على الإباحة فيكون الحظر قد نسخ بالإباحة، فمقتضاها ــ حينئذٍ ــ إباحة الشيء المحظور فالنهي لا ينتقل إلى الوجوب بمجرد ورود صيغة الأمر بعده، وإنما يقتضي الإباحة لا غير.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: (وأما النهي بعد الإيجاب، فهو مقتض لإباحة الترك كقوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «توضؤوا من لحوم الإبل، ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم»، وإن سلمنا فالنهي آكد، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الرابع ــ: إنه كما أن النهي إذا ورد بعد الأمر يقتضي ما كان يقتضيه قبل الأمر، وهو: التحريم، كذلك الأمر الوارد بعد النهي يقتضي ما كان يقتضيه قبل الحظر وهو: «الوجوب ولا فرق».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: لا نسلم ذلك، بل النهي إذا ورد بعد الأمر فهو مقتض لإباحة الترك، أي: أنه اقتضى، للكراهة والتنزيه كالأمر سواء.

وإن سلمنا أن النهي إذا ورد بعد الأمر يقتضي التحريم ــ كما قلتم ــ فلا يجوز أن يقاس عليه الأمر الوارد بعد الحظر؛ وذلك لوجود الفارق بينهما: ووجه الفرق: أن النهي آكد؛ لأنه يقتضي قبح المنهي عنه وذلك محرم.

والأمر: استدعاء الفعل، وقد يستدعي الشارع ما يوجبه، وما يستحبه، وما يبيحه.

ويؤيد ذلك: أنهم يقولون: إن النهي يقتضي التكرار وترك المنهي عنه على الفور، ولا يقولون في الأمر: إنه يقتضي ذلك.

ثم لا يجوز اعتبار الأمر المنفرد بما ورد بعد الحظر؛ لأن وروده بعد الحظر قرينة ــ كما سبق بيانه ــ .

تنبيه: تمثيله بقوله ﷺ: «توضؤوا من لحوم الإبل، ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم» لا يصح؛ لأن الحديث ورد في جنسين مختلفين، والمسألة مفروضة في جنس واحد ورد الأمر به أولاً، ثم نهى عنه ثانياً.

أو ورد النهي عنه أولاً، ثم أمر به ثانياً.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث
ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ

لما قال أصحاب المذهب الثالث: إن الأمر إذا ورد بصيغة «إفعل»، فإنه يقتضي الإباحة للعرف، وإذا ورد بغير صيغة «إفعل» فيبقى على ما كان؛ لعدم العرف: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال إن المسألة مفروضة في ورود صيغة الأمر بعد الحظر. لذلك تجد عنوانها عند جمهور الأصوليين هكذا: «إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر، فماذا تقتضي» وصيغة الأمر هي «إفعل» كما سبق بيانه.

بل إن القاضي أبا بكر الباقلاني في «التلخيص»، والآمدي في «الإحكام»، قد ترجما المسألة بقولهما: «إذا وردت صيغة «إفعل» بعد الحظر» وتعليل ذلك هو: أن «إفعل» يكون أمراً تارة، وغير أمر، والمباح لا يكون مأموراً به، وإنما هو مأذون فيه.

وبناء على ذلك لا يرد ما أتوا به من الأمر بلفظ الخبر، كقوله: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد»، ولا ينبغي أن يدخلوه فيما نحن فيه.

تنبيه: هناك مذهب رابع في المسألة وهو: الوقف، فلا يدرى هل الأمر بعد الحظر للإباحة، أو للوجوب، حتى يرد دليل ببيانه، اختاره إمام الحرمين في «البرهان».

ومذهب خامس: وهو: أنه للندب نسبه الإسنوي في «التمهيد» للقاضي حسين، وذكره بعض الأصوليين كالبزدوي في «أصوله» والتفتازاني في «التلويح».

وقيل: غير ذلك.

* * *

اقتضاء الأمر المطلق للتكرار، أو عدم اقتضائه

إذا وردت صيغة الأمر ــ وهي إفعل ــ مجردة عن القرائن بأن قيل: «قم» أو «صم»، أو «صل» فهل تقتضي التكرار، بمعنى: يستمر في العمل بالمأمور به، أو يقتضي المرة الواحدة، بمعنى: يمتثل ويفعل المأمور به مرة واحدة وتبرأ ذمته؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأل

قوله: (فصل: الأمر المطلق لا يقتضي التكرار في قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وهو: اختيار أبي الخطاب).

ش: أقول: المذهب الأول: الأمر المطلق ــ وهو المجرد عن القرائن ــ لا يقتضي التكرار، أي: لا يقتضي إلاَّ فعل المأمور به مرة واحدة ــ فقط ــ.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ وقواه أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، حيث قال: «هو الأقوى عندي».

وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو رأي أكثر الحنفية، والظاهرية، ونسبه ابن مفلح إلى أكثر العلماء والمتكلمين، وهو الحق عندي.

وعلى هذا المذهب: فإن الشخص لو قيل له: «صم» أو «قم»، فإنه يكفيه أن يصوم مرة واحدة، والقيام مرة واحدة فقط، ويكون بذلك ممتثلاً للأمر، ولا يكرر الصيام، ولا القيام إلاَّ بدليل آخر.

هل يقتضي المرة الواحدة لفظاً، أو معنى؟

اختلف هؤلاء في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يقتضي المرة الواحدة لفظاً.

القول الثاني: أنه يقتضي المرة الواحدة بحسب الدلالة المعنوية.

وهو الصحيح عندي؛ وذلك لأن الأمر لا يفيد إلاَّ الطلب بتحصيل الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة، لكن لما لم يمكن تحصيلها بدون المرة الواحدة قلنا: دل عليها الأمر ضرورة، بخلاف الكثرة، فإنها لا تدل عليها لفظاً ولا معنى.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال القاضي وبعض الشافعية: يقتضي التكرار)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأمر المطلق يقتضي التكرار المستوعب لزمان العمر مع الإمكان.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة»، حيث قال: «الأمر

المطلق يقتضي التكرار على الإمكان سواء كان مقيداً بوقت يتكرر مثل قوله: «إذا زالت الشمس فصل»، أو كان غير مقيد مثل قوله: «صل».

وهذا المذهب هو المشهور عن القاضي أبـي يعلى وحكى الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير»: الاختلاف في اختيار أبـي يعلى.

قلت: نص أبو يعلى في «العدة» على أن هذا هو مذهبه، وجزم ابن قدامة وغيره من الحنابلة بنسبته إليه، وأما حكاية الفتوحي الحنبلي فلم يورد عليها دليل فلا يلتفت إليها. والله أعلم.

وهذا المذهب هو رواية عن الإمام أحمد، وهو مذهب بعض الشافعية كالأستاذ أبـي إسحاق الإسفراييني، ونقله أبو إسحاق الشيرازي عن شيخه أبـي حاتم القزويني، وعن القاضي أبـي بكر الباقلاني، وهو مذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب هذا المذهب ــ وهو القائلون: إنه يقتضي التكرار ــ بأدلة هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: (لأن قوله: «صم» ينبغي أن يعم كل زمان كما أن قوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يعم كل مشرك؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان، كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة القائلين: إنه يقتضي التكرار ــ: قياس عموم الأزمان على عموم الأشخاص. بيانه:

أن قوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، يعم الأمر بقتل كل مشرك، فإذا وردت صيغة أمر مطلقة مثل قوله: «صم» و «صل» ينبغي أن يعم كل زمان؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الأزمان واحد مثل إضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص.

أي: أن نسبة لفظ «صم» و «صل» إلى الأزمان كنسبته إلى الأشخاص.

بعبارة أخرى ــ يمكن أن يقال: إن الله لما أمر بقتل المشركين فإنه يشمل كل مشرك دون تخصيص، كذلك قوله: «صم» فإنه يشمل الصيام في كل زمان دون تقييد وتخصيص، والجامع: أن كلاً منهما يقتضي العموم، ولا دليل على التخصيص.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وموجب النهي ترك المنهي عنه أبداً، فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبداً، فإن قوله: «صم» معناه: لا تفطر، وقوله: «لا تفطر» يقتضي التكرار أبداً).

ش: **أقول:** الدليل الثاني ــ من أدلة القائلين: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار ــ: القياس وهو قياس الأمر المطلق على النهي المطلق. بيان ذلك:

أن الأمر بالشيء هو: نهي عن ضده، فقوله: «قم» معناه: «لا تقعد»، وقوله: «صم» معناه: «لا تفطر»، أي أن قوله: «قم» و «لا تقعد» واحد، وقوله: «صم» و «لا تفطر» واحد، وقوله: «تحرك» و «لا تسكن» واحد.. وهكذا.

والأمر كالنهي من حيث الاقتضاء والطلب، فالنهي أفاد وجوب ترك الشيء، والأمر أفاد وجوب فعله.

والنهي اقتضى وجوب الترك أبداً، فكذلك الأمر يجب أن يكون مقتضياً للفعل أبداً؛ والجامع بينهما: الاشتراك في الاقتضاء والطلب، ولأن الأمر هو ــ في الحقيقة ــ نهي عن ضدِّه.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأن الأمر يقتضي العزم، والفعل، ثم إنه يقتضي العزم على التكرار، فكذلك الموجب الآخر).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة القائلين: إن الأمر يقتضي التكرار ــ: قياس الفعل على العزم على الفعل. بيان ذلك:

أن الأمر المطلق يقتضي وجوب الفعل فوراً، فإن لم يمكن فيجب على المأمور أن يعزم على الفعل.

وهذان لا بد من أحدهما.

والأمر يقتضي العزم أبداً ــ أي: على التكرار ــ.

فإذا كان الأمر يقتضي العزم على التكرار فكذلك يقتضي الفعل على التكرار ولا فرق بينهما: والجامع: أن كلاًّ منهما موجب للأمر.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقيل: إن علق الأمر على شرط اقتضى التكرار، وإلاَّ: فلا يقتضيه).**

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل. وبيانه:

أن الأمر إن عُلِّق على شرط فإنه يقتضي التكرار، وإن لم يُعلَّق على شرط فلا يقتضيه. ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

والحق: أن هذا ليس مذهباً ثالثاً في المسألة السابقة؛ لأن المسألة ـ التي نحن فيها ـ مفروضة في الأمر المطلق، أما هذا المذهب فقد قيده بشرط، فلا يدخل.

لذلك نجد الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، وأبا الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، والزركشي في «البحر المحيط» وغيرهم جعلوا ذلك مسألة مستقلة ولم يدخلوها في المسألة السابقة.

وعنوانها ـ عندهم ـ هكذا: الأمر المعلق بشرط، كقوله: «إذا زالت الشمس فصلوا»، أو صفة، كقوله: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢]، هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرر الشرط أو الصفة أو لا؟

فمن قال: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار، فإنه يقول بذلك ـ ها هنا ـ من باب أولى.

ومن قال: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، اختلفوا ها هنا على قولين:

القول الأول: أنه يقتضي التكرار، وهو لبعض العلماء.

القول الثاني: أنه لا يقتضي التكرار، قال به أكثر العلماء.

فابن قدامة ـ رحمه الله ـ يقصد بالمذهب الثالث القول الأول ـ هنا ـ وهو: إن الأمر إن علق على شرط فإنه يقتضي التكرار، وإن لم يُعلَّق على شرط فلا يقتضيه. وإليك بيان أدلة ذلك:

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

لقد استدل أصحاب المذهب الثالث ــ على أن الأمر يقتضي التكرار إن علق بشرط، وإلاَّ فلا ــ بدليلين:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأن تعليق الحكم بالشرط كتعليقه بالعلَّة، ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علَّته، فكذلك يتكرر بتكرر شرطه)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة القائلين: إن علق بشرط فإنه يقتضي التكرار وإلاَّ فلا ــ: قياس التعليق بالشرط على التعليق بالعلة. بيان ذلك:

أنه سيأتي ــ إن شاء الله تعالى في باب القياس ــ: أن الحكم يتكرر بتكرر علته، والشرط كالعلة ولا فرق بينهما؛ لأن علل الشرع علامات.

وإذا كان الحكم يتكرر بتكرر علته، والشرط كالعلة فإنه يقاس عليه: أن الأمر المعلَّق بشرط يتكرر بتكرر ذلك الشرط.

بل يكون قياساً أولى، لأنه الشرط آكد من العلة؛ لأن الحكم ينتفي بانتفاء الشرط، ولا ينتفي معلول العلة بانتفائها، فمثلاً لو قال: «إن دخل زيد فأكرمه» يتكرر الإكرام بتكرر الدخول.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولأنه لا اختصاص له بالشرط الأول، دون بقية الشروط، ودليل اعتباره: النهي المعلَّق على شرط)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة القائلين: إن عُلِّق بشرط فإنه يقتضي التكرار، وإلاَّ فلا ـ: أن الأمر المعلق بالشرط لا اختصاص له بالشرط الأول، دون أمثاله من بقية الشروط، فلزم الفعل عندها ـ كلها ـ لفقد الاختصاص، وفي ذلك تكرار المأمور به بتكرار الشرط.

يدل على ذلك: أن النهي المعلَّق بشرط لا يختصُّ بالشرط الأول، بل يتكرر بتكرر الشرط، فكذلك الأمر.

* * *

المذهب الرابع

قوله: **(وقيل: إن كرر لفظ «الأمر» كقوله: «صل غداً ركعتين، صل غداً ركعتين»، اقتضى التكرار)**.

ش: **أقول**: المذهب الرابع: التفصيل. بيانه:

إن كرر لفظ الأمر بشيء واحد فإنه يقتضي التكرار وإن لم يكرر لفظ الأمر فلا يقتضي التكرار.

قلت: هذا المذهب ـ أيضاً ـ لا يدخل في المسألة، وذلك لأن المسألة التي نحن بصددها مفروضة في الأمر المطلق، وهذا في الأمر المشروط بتكرر لفظ الأمر.

لذلك جعلها أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، والزركشي في «البحر المحيط» وغيرهم: مسألة مستقلة.

وعنوانها عندهم هو: إذا كرر لفظ الأمر بشيء واحد، نحو: «صل ثلاثاً صل ثلاثاً» أو: «صل ركعتين صل ركعتين».

ومعروف أن القائلين: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار يقولون بأن هذا يقتضيه من باب أولى.

أما القائلون: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، فقد اختلفوا في ذلك: على أقوال:

القول الأول: أن الأمر إذا كرر فإنه يقتضي التكرار، وهو مذهب أكثر الحنفية وأكثر الحنابلة، وبعض المعتزلة، وبعض الشافعية.

القول الثاني: أن الأمر إذا كرر فإنه لا يقتضي التكرار، وهو مذهب أبـي الخطاب الحنبلي، وبعض الشافعية.

القول الثالث: التوقف.

* * *

شروط هذه المسألة، أو هذا المذهب

هذه المسألة ليست على إطلاقها، بل مقيدة بشروط، هي كما يلي:

الأول: أن لا يكون هناك ما يمنع التكرار كالأمر بالقتل والعتق في شخص واحد.

الثاني: أن النكرة إذا أعيدت معرفة فهي عين الأول بلا خلاف، مثل: أن يقول: «صلوا ركعتين، صلوا الصلاة» فلا يقتضي ذلك إلاَّ ذلك الأول.

الثالث: أن يكون المأمور به قابلاً للتكرار، مثل: «صل ثلاثاً صل ثلاثاً»، فإن كان غير قابل، مثل: «صم اليوم، صم اليوم»، فإن الثاني مؤكد للأول بغير خلاف.

الرابع: أن لا تدل العادة على أن المراد بالتكرار التأكيد، فإن دلت

العادة على التأكيد مثل: «اسقني ماءً، اسقني ماء»، فإن العادة تقضي أن الحاجة تنقضي بالأمر الأول.

الخامس: أن يرد التكرار قبل الامتثال، فإن ورد بعد حُمل الثاني على الاستئناف.

السادس: أن تتكرر صيغة الأمر، فإن تكرر المأمور به دون صيغته فلا يفيد.

ومقصود ابن قدامة في المذهب الرابع، هو القول الأول من هذه المسألة، وإليك بيان الأدلة على أنه إذا كرر الأمر فإنه يقتضي التكرار فأقول:

* * *

أدلة أصحاب المذهب الرابع

استدل أصحاب المذهب الرابع على أن الأمر إذا تكرر فإنه يقتضي تكرار فعل المأمور به بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(طلباً لفائدة الأمر الثاني)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أنه إذا كرر الأمر فإنه يقتضي التكرار ــ : أن الغرض والفائدة من الأمر هو: استدعاء الفعل؛ لأنه هو المطابق لصيغته، ولا يخلو الأمر الثاني إما أن يكون «إفعل» استدعاء للفعل الأول، أو لغيره.

فإن فعل لاستدعاء الأول فقد حصل الغرض بالأول، والثاني عبث، فلزم من ذلك: وجوب حمله على فعل آخر لئلا يكون عبثاً.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وحملاً له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أنه إذا كرر الأمر فإنه يقتضي التكرار ـ : أن الأمر يفيد الوجوب، أو الندب ـ كما سبق الخلاف في ذلك ـ فيجب أن يفيده وإن تقدم أمر آخر؛ لأن صيغته لا تتغير بتقدم أمر آخر.

* * *

القائلون بهذا المذهب

قوله: (وحكي هذا القول عن أبي حنيفة وأصحابه).

ش: **أقول**: لما ذكر المذهب الرابع، وهو: أن لفظ الأمر إذا تكرر ـ بالقيود السابقة ـ فإنه يقتضي التكرار، وإن لم يتكرر فلا يقتضيه وذكر دليلين من أدلة القائلين به، أراد أن يذكر القائلين بهذا المذهب، فذكر ما ذكره أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، حيث إنهما نصا على أن أصحاب هذا المذهب هو أبو حنيفة وأصحابه.

ولكن فيما حكاه ابن قدامة، وما قاله أبو يعلى، وأبو الخطاب نظر؛ لأني بعد رجوعي إلى بعض كتب الأصول الحنفية، مثل «التقرير والتحبير»، و «كشف الأسرار»، و «تيسير التحرير»، و «فواتح الرحموت» وغيرها، وجدت أن للحنفية ثلاثة أقوال في المسألة:

الأول: أنه يقتضي التكرار.

الثاني: أنه لا يقتضي التكرار.

الثالث: التوقف.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لما فرغ من ذكر المذاهب الثلاثة المخالفة له وأدلتهم، شرع بذكر أدلة أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار:

الدليل الأول

قوله: **(ولنا: أن الأمر خال عن التعرض لكمية المأمور به؛ إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك، لكنه محتمل للإتمام ببيان الكمية، فهو كقوله: «اقتل» لا نقول: هو مشترك بين زيد وعمرو، ولا فيه تعرض لهما، فتفسيره بهما، أو بأحدهما زيادة على كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دل على تلك الزيادة لا بمعنى البيان، فيحصل من هذا: أن ذمته تبرأ بالمرة الواحدة؛ لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل عليها، ولم يتعرض اللفظ لها فصار كما قبل الأمر، فإنا كنا نقطع بانتفاء الوجوب، فقوله: «صم» أزال القطع في مرة واحدة، فبقي الزائد كما كان)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ــ : أن لفظ الأمر لم يتعرض ــ لا من قريب ولا من بعيد ــ لمقدار المأمور به من حيث العدد، لكنه يحتمل ــ مجرد احتمال ــ ببيان الكمية، كما أنه يحتمل أن تتممه بسبع مرات أو خمس.

وكذلك لفظ «الأمر» لم يوضع لأحاد الأعداد مثل وضع اللفظ المشترك، فمثلاً قوله: «اقتل» إذا لم يقل: «اقتل زيداً أو عمراً»، فلا يقال: إن هذا اللفظ مشترك بين زيد وعمرو؛ لأنه لم يتعرض لهما لا من قريب ولا بعيد، فتفسير اللفظ بأن المراد به زيد وعمرو، أو تفسيره بأن المراد به

أحدهما زيادة على كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دال على تلك الزيادة، لا بمعنى البيان.

* * *

اعتراض على ذلك

قال قائل: إن بين قوله: «اقتل» وقوله: «صم» فرق، ووجهه: أن قوله: «اقتل» كلام ناقص لا يمكن امتثاله، وقوله: «صم» كلام تام مفهوم يمكن امتثاله.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إنه لا فرق بينهما، بيان ذلك: أنه إذا قال: «اقتل» فالمطلوب امتثال الأمر بقتل أي شخص كان بمجرد قوله: «اقتل»، كما يصير ممتثلاً بصوم أي يوم كان إذا قال: «صم»، فلا فرق.

فيكون قوله: «اقتل» كقوله: «اقتل شخصاً»؛ لأن الشخص القتيل من ضرورة القتل، وإن لم يذكر، كما أن اليوم من ضرورة الصوم وإن لم يصرح به.

والحاصل مما سبق: أن المأمور تبرأ ذمته إذا امتثل الأمر مرة واحدة؛ وذلك لأن وجوب هذه المرة الواحدة قد علمناه، أما فعل المأمور به مرة ثانية فهو زيادة لم يثبت دليل صحيح يدل على وجوب الامتثال مرة ثانية أو ثالثة؛ لأن اللفظ لم يتعرض لتلك الزيادة ولا يفهم منه، فصار الحال كما كان قبل قوله: «صم»؛ لأنا كنا قبل صدور لفظ «صم» نقطع بعدم وجوب فعل الصوم، فلما صدر الأمر من الآمر وقال: «صم» أزال قطعنا بعدم الوجوب،

ودل على قطعنا بصوم يوم واحد، فبقي الزائد على ما كان قبل صدور لفظ الأمر، وهو: «صم».

هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرد عن الكمية.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ويعتضد هذا باليمين، والنذر، والوكالة، والخبر، بيانه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ــ : أن اليمين، والنذر، والوكالة، والخبر تدل دلالة واضحة على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار. بيان ذلك من وجوه:

* * *

الوجـه الأول

قوله: (أنه لو قال: «والله لأصومن» أو «لله علي أن أصوم»: بر بصوم يوم).

ش: **أقول**: الوجه الأول:

١ ــ أنه لو حلف قائلاً: «والله لأصومن»، فإنه يبر بفعل مرة واحدة، أي: بصوم يوم واحد، ولو كان مقتضاه التكرار لما بر بفعل مرة كما لو حلف ليفعلن كذا على الدوام.

٢ ــ أنه لو نذر قائلاً: «لله علي أن أصوم»، أو قال: «لله علي أن أتصدق»، فإنه يكون قد أوفى بنذره بفعل مرة واحدة، أي: بصوم يوم واحد، والتصدق مرة واحدة، ولو كان مقتضاه التكرار لما كان وافياً بنذره بفعل مرة

ـ وهو صوم يوم، أو التصدق مرة واحدة ـ كما لو نذر ليفعلن كذا على الدوام.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (ولو قال لوكيله: «طلق زوجتي» لم يكن له أكثر من تطليقه).

ش: **أقول**: الوجه الثاني: لو قال الشخص لوكيله: «طلق زوجتي فلانة»، لم يجز للوكيل أن يطلق أكثر من مرة واحدة، فلو اقتضى الأمر التكرار ملك أن يطلق ثلاثاً، ولما اقتصر على الواحدة كما لو قال: «طلقها ما شئت».

* * *

اعتراض على ما سبق

اعترض معترض قائلاً: الأمر في اليمين والتوكيل يقتضي التكرار من جهة اللغة، ولكن تركنا مقتضى اللغة بالشرع، ولا يمتنع أن يكون اللفظ في اللغة يقتضي أمراً، ثم يقرر الشرع فيه غير مقتضاه في اللغة، كما لو حلف لا يأكل الرؤوس فإنه يعم في اللغة كل رأس، وفي الشرع يحمل على رؤوس الغنم.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن الشرع لا يغير مقتضى اللغة، وإنما الشرع يقرر اللغة، ويضيف إليها حكماً زائداً، ألا ترى أنه قال: «إفعل ذلك أبداً»، و «طلق زوجتي ما أملكه»، لم يقطعه الشرع عن مقتضاه في اللغة

فلا يقطعه عن التكرار، وأما مسألة الرؤوس فلا نسلمها؛ حيث إنه يحمل على مقتضاه في اللغة.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: **(ولو أمر عبده بدخول الدار، أو بشراء متاع: خرج عن العهدة بمرة واحدة، ولم يحسن لومه ولا توبيخه)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث له حالتان:

الحالة الأولى

لو قال السيد لعبده: «ادخل الدار»، معناه: كن داخلاً، وبدخلة واحدة يوصف بأنه داخل، فكان ممتثلاً بدخلة واحدة، ويخرج عن العهدة بها، ولا يجوز لومه، ولا توبيخه، ولو أن السيد لام عبده؛ لأنه لم يدخل مرة ثانية وثالثة لخطأه العقلاء من أهل اللغة؛ لأنه بدخلة واحدة يكون قد امتثل الأمر، والصيغة لا دليل فيها على العدد، فهذا يدل على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

* * *

ما اعترض به على هذه الحالة

لقد اعترض على ذلك باعتراضين، هما:

الاعتراض الأول

قال المعترض فيه: يجوز أن يكون قوله: «ادخل» أي: إفعل الدخول، فيعم جنس الدخول؛ لأن لام الجنس تقتضي استغراق الجنس.

* * *

الجواب عنه

يجاب عنه: بأن قوله: «ادخل» تصريف من «دخل»، لا من الدخول؛ لأنه ليس فيه الألف واللام، ألا ترى: أن قوله: «زيد دخل» لا يكون معناه: فعل الدخول، فيفهم منه التكرار للدخول، بل يفهم منه دخول مرة واحدة، ولا نعلم ما زاد على ذلك إلَّا بدليل.

* * *

الاعتراض الثاني

قال المعترض فيه: إنه بالدخول مرة ثانية يوصف بأنه داخل ــ أيضاً ــ فهلا دخلت تحت الأمر.

* * *

الجواب عنه

يجاب عنه: أنه بالدخلة الأولى يكون داخلاً بالكمال، لأنه بهذه الدخلة يسمى داخلاً على الإطلاق، فكمل بها فائدة الأمر، فأما الدخلة الثانية فتكرار لفائدة الأمر بعد استكمالها، وإن وقع عليه اسم دخول فلا يدخل تحت الأمر إلَّا بلفظ تكرار أو عموم.

الحالة الثانية

لو أمر السيد عبده بشراء بهيمة، فإنه يكتفى منه بشراء مرة واحدة، ولو أن السيد وبخه أو لامه؛ لأنه لم يشتر مرة ثانية لخطأه العقلاء من أهل اللغة، لأنه بشراء مرة واحدة يكون ممتثلاً للأمر.

لكن لو زاد العبد واشترى مرة ثانية لاستحق اللوم والتوبيخ عند السيد وعند العقلاء من أهل اللغة.

فهذا يدل على الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

* * *

الوجـه الرابـع

قوله: (ولو قال: «صمت»، أو «سوف أصوم» صدق بمرة واحدة).

ش: **أقول**: الوجه الرابع: أن الرجل لو أخبر عن نفسه وقال: «صمت»، فإنه يكون صادقاً بصوم يوم واحد، ولو قال: «سوف أصوم»، صدق بصوم يوم واحد.

فهذا يدل على الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

ولو كان يقتضي التكرار لما صدق إلاَّ بصوم الأيام كلها.

فهذه الأوجه الأربعة تدل دلالة واضحة على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

* * *

اعتراض على القائلين بأنه لا يقتضي التكرار

قوله: (فإن قيل: فلم حسن الاستفسار عنه؟).

ش: **أقول**: اعترض معترض ــ على القائلين بأنه لا يقتضي التكرار ــ قائلاً: لو أفاد الأمر فعله مرة واحدة لم يحسن استفسار واستفهام الآمر بمراده بالأمر، فيقال: ماذا تريد بأمرك هذا؟ هل تريد فعل المأمور مرة، أو فعله أكثر من مرة؟

وبعبارة أخرى يقال: لو كان الأمر المطلق لا يقتضي التكرار لفهم هذا، وفعل مرة واحدة، ولكن الواقع يختلف؛ فإن المأمور يستفهم الآمر عن مراده في هذا الأمر هل يريد فعله مرة واحدة، أو أكثر؟

ومجرد استفسار المأمور عن الأمر يدل على أنه لا يفهم منه شيء: لا مرة واحدة، ولا أكثر.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: هذا يلزمكم إن كان يقتضي التكرار فلم حسن الاستفسار؟ ثم يبطل بما ذكرناه من الأمثلة بحسن الاستفسار مع أنه لا يقتضي التكرار، ثم إنما حسن الاستفسار؛ لأنه محتمل على ما ذكرناه).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال:

أولاً: إن هذا الاعتراض يلزمكم ــ أيضاً ــ فنقول: لو كان الأمر المطلق يقتضي التكرار ــ كما هو مذهبكم ــ لما حسن أن يستفهم فيقول المأمور: «أفعل ذلك دائماً، أم أفعله مرة».

فحسن الاستفسار والاستفهام يلزم المذهبين: مذهبنا، ومذهبكم.

ثانياً: سلمنا حسن الاستفسار، وإنما حسن لأحد أمور ثلاثة:

الأول: حسن الاستفسار طلباً لتأكيد العلم أو الظن، أي: أن المأمور فهم عدم التكرار، ولكنه استفسر ليتأكد من ذلك.

الثاني: أن المأمور به فهم عدم التكرار، ولكن عارضته شبهة يجوز ــ لأجلها ــ أن يراد به التكرار، فسأل واستفسر لأجل هذه الشبهة.

الثالث: أن اللفظ يحتمل أن يفسر بأنه يقتضي التكرار ــ ولو كان هذا الاحتمال ضعيفاً ــ ولهذا حسن الاستفسار.

* * *

الأجوبة عن أدلة المخالفين للمذهب الأول

لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ــ شرع في الأجوبة عن أدلة المخالفين له. وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: أن الأمر يقتضي التكرار ــ استدلوا على ذلك بثلاثة أدلة ــ قد سبقت كلها ــ ، وإليك ذكر الجواب عن كل دليل، فأقول:

* * *

الجواب عن الدليل الأل

قوله: (وقولهم: «إن صم عام في الزمان» ليس بصحيح؛ إذ لا يتعرض للزمان بعموم ولا خصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان، ولا يجب تعميم الأماكن بالفعل، كذا الزمان، وليس هذا نظير: «﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، بل نظيره قولهم: «صم الأيام»، ونظير مسألتنا قوله «اقتل» مطلقاً؛ فإنه لا يقتضي العموم في كل من يمكن قتله).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهو أن الأمر يقتضي التكرار ــ في دليلهم الأول: «إن قوله: صم يعم كل زمان»، كما أن قوله تعالى: «فاقتلوا كل مشرك»، «يعم كل مشرك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن قولكم: «صم، يعم كل زمان» غير صحيح؛ لأن مجرد قوله: «صم» لم يتعرض للزمان لا بعموم ولا بخصوص، ولكن الزمان من ضرورته كالمكان.

أي: أن الصيام لا بد أن يقام في زمن معيَّن، ولا بد أن يكون في مكان معيَّن.

وبما أنه لا يجب تعميم الأماكن بالفعل ولا يمكن وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة، فكذلك لا يجب تعميم الأزمان بالفعل.

وقياسكم قوله: «صم» على قوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] في كل واحد منهما عام هذا في الزمان، وهذا في الأشخاص هذا القياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لأن قوله: «صم» ورد مطلقاً، وقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] ورد مقيداً.

ونظير قوله: «صم» ــ وهو المراد بمسألتنا التي نحن بصددها ــ هو قولنا: «اقتل» مطلقاً؛ حيث إنه لا يقتضي العموم في كل ما يمكن قتله.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهو أنه يقتضي التكرار في دليلهم الأول ــ : «إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وموجب النهي ترك المنهي على التكرار، فكذلك الأمر يجب أن يفعل على التكرار ولا فرق».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول

قوله: (والفرق بين الأمر والنهي: أن الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً، والنهي يقتضي: أن لا يوجد مطلقاً، والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً، ولذلك افترقا في اليمين والنذر، والتوكيل، والخبر. ولأن الأمر يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يعم، والإثبات المطلق لا يعم، وتحقيقه: أنه لو قال: لا تفعل مرة واحدة اقتضى العموم، ولو قال: افعل مرة واحدة اقتضى التخيص بلا خلاف).

ش: أقول: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل

الثاني لأصحاب المذهب الثاني ـ : أنا لا نسلم لكم قياسكم الأمر على النهي؛ لأنه قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، حيث يوجد فروق بين الأمر والنهي. إليك أهمها:

١ ـ أن الأمر المطلق يقتضي أن يوجد المأمور به مطلقاً كالصلوات والزكاة والحج ونحو ذلك من المأمورات الشرعية.

أما النهي المطلق فإنه يقتضي: أن لا يوجد المنهي عنه مطلقاً كالزنا والسرقة، وشرب الخمر ونحو ذلك من المنهيات الشرعية.

٢ ـ أن الوجود المطلق ـ وهو مقتضى الأمر ـ لا يعم.

أما النفي المطلق ـ وهو مقتضى النهي ـ فإنه يعم.

فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً.

فمثلاً لو قال ـ في اليمين ـ : «والله لأصومن»: برَّ بفعل مرة واحدة ـ وهو صوم يوم واحد ـ ، ولو قال: «والله لا أصوم» حنث بفعل مرة واحدة.

ولو قال: «لله علي أن أصوم» يكون وافياً بنذره بصوم مرة واحدة ـ وهو يوم واحد ـ ولو قال: «لله علي أن لا أصوم» حنث بصوم يوم واحد.

ولو قال لوكيله: «طلق زوجتي فلانة» يكون ممتثلاً إذا طلق مرة واحدة، ولو قال له: «لا تطلق زوجتي» يكون مخالفاً لو طلق مرة واحدة.

ولو قال ـ في الخبر عن نفسه ـ : «سوف أصوم» صدق وعده بصوم يوم واحد، ولو قال: «ما صمت» اقتضى أنه ما فعله على الدوام وكان كاذباً لو صام يوماً واحداً.

٣ ـ أن الأمر يقتضي إثبات المأمور به، أي: بأن يفعل.

والنهي يقتضي نفي المنهي عنه، أي: بأن لا يفعل.

والنفي في النكرة ــ مثل قولنا: «لا رجل في الدار» ــ يعم؛ لأنه نكرة في سياق النفي وهو صيغة من صيغ العموم، كما سيأتي إن شاء الله.

والإثبات المطلق ــ مثل قولنا: «أكرم رجالاً» لا يعم؛ لأنه نكرة في سياق الإثبات، فهو وإن كان شائعاً في جنسه إلاَّ أنه لا يعم جميع الرجال، بل يُختار ثلاثة رجال ــ وهم أقل الجمع ــ فيكرمون وتبرأ الذمة.

٤ ــ أن النهي لو قيده بمرة فقال: «لا تفعل كذا مرة» اقتضى دوامه، ولو قال: «افعله مرة» لم يقتض دوامه.

فهذه الفروق بين الأمر والنهي جعلت قياس الأمر على النهي ــ في أن كلاً منهما يقتضي التكرار ــ فاسداً.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (وقولهم: «الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه»، قلنا: **إنما هو نهي عما يقف الامتثال على تركه ضرورة الامتثال، فكان النهي مقيداً بزمن امتثال الأمر**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني ــ أن قولكم: «الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه» لا نسلمه على إطلاقه، بل هو مقيَّد. بيانه:

أن الأمر بالقيام ــ مثلاً ــ هو النهي عن القعود؛ لأنه لا يمكن أن يمتثل المأمور ويقوم إلاَّ إذا ترك القعود في هذا الزمن، فهذا من ضرورة امتثال الأمر، لا يمكن إلاَّ به.

فبان لك: أن النهي مقيد بزمن معين وهو زمن امتثال الأمر.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: **(وقولهم: «إن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام»)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني وهو: أنه لا يقتضي التكرار ــ في دليلهم الثالث ــ: «إن الأمر يقتضي العزم والفعل، ثم إنه يقتضي العزم على التكرار فكذلك يقتضي الفعل على التكرار؛ لأنه لا فرق بينهما».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجهين:

الوجــه الأول

قوله: **(قلنا: يبطل بما إذا قال: إفعل مرة واحدة)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني ــ: أن كلامكم هذا يبطل بالأمر المقيد بفعل مرة واحدة؛ لأنه إذا قال: «حجوا في العمر مرة واحدة» وجب العزم والاعتقاد على التكرار، ووجوب الفعل مرة واحدة.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ: لا يمتنع أن يجب دوام الاعتقاد والعزم دون الفعل، كما لو قال: «صل مرة» فإن الاعتقاد تجب استدامته، ولا تجب استدامة الفعل.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: **(والفرق بين الفعل، والاعتقاد: أن الاعتقاد ما وجب بهذا الأمر، وإنما وجب بأخباره أنه يجب اعتقاد أوامره، فمتى عرف الأمر، ولم يعتقد وجوبه كان مكذباً)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني ــ : أن قياسكم الفعل على الاعتقاد والعزم قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق. وبيان الفرق بينهما:

أن الاعتقاد والعزم على الفعل، يختلف عن الفعل نفسه، وإليك بيان ذلك:

أن الاعتقاد والعزم على الفعل لم يجب بصيغة الأمر الواردة، وإنما يستند في وجوبه إلى قيام الدلالة على صدق رسول الله ﷺ فإذا أخبر بالوجوب وجب اعتقاده، فإذا عرف المكلف الأمر فلم يعتقد وجوبه صار مكذباً له في خبره، فيصير كافراً بذلك.

بخلاف الفعل فإنه يجب بصيغة الأمر، فإذا فعل ما يصح أن يعلم الآمر أنه ممتثل كفاه، مثل: أن يقول: «صل» فيصلي المأمور ركعتين فقط، فيحسن أن يقول: «قد صليت».

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثالث

أصحاب المذهب الثالث قالوا: إن الأمر إن علق بشرط اقتضى التكرار وإن لم يعلق بشرط لا يقتضي ذلك ــ واستدلوا على ذلك بدليلين، وإليك ذكر الجواب عن كل دليل منهما فأقول:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وقولهم: «إن الحكم يتكرر بتكرر العلة فكذا الشرط)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثالث في دليلهم الأول: «إن

تعليق الحكم بالشرط كتعليقه بالعلة، والحكم يتكرر بتكرر العلة فكذلك الشرط ولا فرق»، أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجهين، هما:

* * *

الوجــه الأول

قوله: (**قلنا: العلة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها**).

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من الوجهين اللذين قد أجيب بهما عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث ـ : أن العلة تفارق الشرط من جهة: أن العلة تقتضي الحكم، وتدل عليه، ويوجد الحكم بوجودها، وينتفي الحكم بانتفائها.

والشرط لا يدل على الحكم، ولا يقتضيه، فلم يتكرر بتكرره، ألا ترى: أن من طلق امرأته بشرط دخول الدار لم يكن دخولها في المرة الثانية شرطاً في الطلاق.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: (**والشرط لا يقتضي، وإنما هو بيان لزمان الحكم، فإذا وجد ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق كاليمين، والنذر، وسائر ما استشهدنا به**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث ـ : أن الشرط لا يقتضي وجود الحكم، وإنما هو بيان لزمان وجود الحكم، فإذا وجد الشرط ثبت عند وجوده ما كان يثبت بالأمر المطلق كاليمين والنذر.

فمثلاً لو قال: «والله لأتصدقن إن نجحت» فإنه يجب عليه التصدق مرة

واحدة، أي: يبر بيمينه، إن تصدق مرة واحدة. كذلك لو قال: «لله علي أن أصوم إن شفي أبـي» فإنه يكون وافياً بنذره إن صام مرة واحدة، أي: إن صام يوماً واحداً.

فبان لك أن الشرط لا يقتضي شيئاً جديداً، بل إنه يقتضي ما كان يقتضيه الأمر المطلق من الشروط.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني
ــ ولـم يذكـره ابـن قـدامة ــ

لما قال أصحاب المذهب الثالث في دليلهم الثاني: «أن الأمرالمعلق بالشرط لا اختصاص له بالشرط الأول دون بقية الشروط»، فإنه يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إنا لا نسلم ذلك، بل نقول: إن الأمر المعلـق بشـرط، يختـص بـالشـرط الأول؛ حيـث إن للشـرط الأول مـن الاختصاص ما ليس لغيره، وهو: أنه يجب إيجاده على الفور عقيبه، دون وجود الشرط الثاني.

* * *

الجواب عن المذهب الرابع

قوله: (وقولهم: «إن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ» لا يصح).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع: إن تكرر لفظ الأمر اقتضى التكرار وإن لا فلا ــ كما سبق ــ بين ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أن هذا القول لا يصح، وأنه ظاهر البطلان.

* * *

بيان سبب بطلان المذهب الرابع

قوله: (فإن اللفظ الثاني دل على ما دل عليه اللفظ الأول، فلا يصح حمله على واجب سواه، ولذلك لو كرر اليمين فقال: «والله لأصومن، والله لأصومن»: بر بصوم يوم واحد، وقد نقل أن النبي ﷺ قال: «والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً» ثم غزاهم غزوة الفتح، ولو كرر لفظ النذر لكان الواجب به واحداً).

ش: **أقول**: إن سبب بطلان المذهب الرابع وهو: أنه إن كرر لفظ الأمر اقتضى التكرار، وإلاَّ فلا ـ: أن لفظ الأمر الثاني لم يأت بجديد؛ حيث دل على ما دل عليه لفظ الأمر الأول ولفظ الأمر الأول اقتضى الوجوب، فلا يجوز حمل لفظ الأمر الثاني على واجب غيره.

ويدل على أن لفظ الأمر الثاني دل على ما دل عليه لفظ الأمر الأول أمران:

الأول: ما تعارف عليه الناس واعتادوه وجرى على ألسنتهم في تكرار اليمين وتكرار النذر، فإنه لا يجب بذلك إلاَّ مرة واحدة.

فمثلاً لو كرر في اليمين قائلاً: «والله لأصومن، والله لأصومن» فإنه يبرُّ بصوم يوم واحد ـ فقط ـ، فلم يكن للفظ الأمر الثاني أثر، وكذا لو كرر في النذر قائلاً: «لله علي أن أصوم، لله علي أن أصوم» لم يجب عليه إلاَّ صوم يوم واحد فقط، فتكراره للفظ الأمر لا أثر له.

الثاني: الوقوع: أي: وقع أن الشارع كرر اللفظ، ولم يكن لهذا التكرار من أثر، فقد نقل عن النبي ﷺ أنه قال: «والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً» فلم يكن لهذا التكرار من أثر، حيث إنه غزاهم مرة واحدة وهي غزوة الفتح المعروفة.

فبان مما سبق: أن تكرار لفظ الأمر لا يقتضي تكرار الفعل مما يدل على أن هذا المذهب ظاهر البطلان.

* * *

الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الرابع

لقد استدل أصحاب المذهب الرابع ـ على أنه إذا كرر لفظ الأمر فإنه يقتضي تكرار الفعل، وإن لا فلا ـ بدليلين كما سبق بيانه، وإليك ذكر الجواب عن كل دليل:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وفائدة اللفظ الثاني تحصيل التأكيد؛ فإنه من سائغ كلام العرب)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع ـ في دليلهم الأول ـ: «إننا قلنا بأن اللفظ الثاني يجب حمله على فعل آخر؛ طلباً لفائدة الأمر الثاني، حتى لا يكون قد ورد عبثاً».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن لفظ الأمر الثاني لا يدل إلَّا على ما دل عليه اللفظ الأول من حيث وجوب الفعل، ومع ذلك فإنه لم يرد بدون فائدة، بل له فائدة وهي: تحصيل التأكيد، ومعروف أن الغرض من التأكيد هو: الحث على الفعل واستدعائه، ولأجل رفع اللبس، وإزالة الاتساع.

والتأكيد سائغ في كلام العرب، قال تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: ٧٣]، وقال الشاعر عدي بن زيد:

وقـدَّدتِ الأديـم لـراهشيـه   وألغـى قـولها كـذبـاً ومينـا

فلفظ «كلهم» ولفظ «أجمعين» كلها مؤكدة للملائكة.

كذلك: اليمين هو مؤكد للكذب.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض على ذلك معترض قائلاً: لا نسلم أن المراد من لفظ الأمر الثاني التأكيد؛ لأنه لا يفهم من ظاهره، وإنما ظاهره الفعل كلفظ الأمر الأول، ولا فرق بينهما.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك الاعتراض ـ: ونحن أيضاً لا نسلم أن في ظاهره الفعل، حيث إن صيغته بعد الأول تقتضي التأكيد ـ وهو فعل أيضاً ـ وهو مفهوم من المعنى.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني
ـ وهـو لـم يـذكـره ابـن قـدامـة ـ

لما قال أصحاب المذهب الرابع في دليلهم الثاني: «إن الأمر يقتضي الوجوب أو الندب، ويجب أن نعمل بذلك دائماً، ولا تتغير هذه القاعدة بتقدم أمر آخر»، فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إنه يفيد وجوب الفعل، والخلاف هو: هل يفيد وجوب فعل آخر أو لا؟

فنحن نقول: ليس في ظاهره أنه يفيد غير ما أفاده الأول.

ولأنه إذا لم يتقدمه أمر آخر فلا يحمل الثاني على التأكيد، فإذا تقدمه

أمر آخر احتمل الثاني التأكيد، والأصل عدم وجوب الفعل الثاني، فلم يجب بالشك.

تنبيه: لقد اتضح مما سبق: أن ابن قدامة يقول: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار سواء علق بشرط، أو تكرر لفظ الأمر أو لا.

فهو يوافق الجمهور في كل ذلك، إلاَّ في مسألة إذا تكرر لفظ الأمر فإنه يقتضي التكرار فإنه يخالف في ذلك جمهور الحنابلة وهو تبع في هذه المسألة رأي أبـي الخطاب الحنبلي، حيث إنهما قد اتفقا على أن لفظ الأمر إذا تكرر لا يفيد تكرار الفعل.

تنبيه آخر: البيت السابق وهو:

وقــدَّدتِ الأديــم لــراهشيــة وألغـى قـولهـا كـذبـاً ومينـا

قاله الشاعر عدي بن زيد ضمن قصيدة يخاطب بها النعمان بن المنذر يقص عليه فيها نبأ الزباء مع جذيمة الأبرش.

ومعنى قددت: من القد، وهو القطع.

والأديم: الجلد.

والراهشية: الراهشان عرقان في باطن الذراعين إذا فصدا سال دم الإنسان، ومات من فوره كما فعلت الزباء بجذيمة الأبرش.

* * *

الأمر المطلق: هل يقتضي فعل المأمور به على الفور؟

الأمر إن صرح الآمر فيه بالفعل في أي وقت شاء، أو قال له: لك التأخير فهو للتراخي بالاتفاق.

وإن صرح الآمر به للتعجيل فهو للفور بالاتفاق، وإن كان الأمر مطلقاً، أي: كان مجرداً عن دلالة التعجيل أو التأخير فإنه يجب العزم على الفعل على الفور بالاتفاق.

وهل يقتضي الفعل على الفور بمعنى: أنه تجب المبادرة عقبه مباشرةً إلى الإتيان بالمأمور به، أو التراخي؟

أما القائلون: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار ــ وهو المذهب الثاني من المسألة السابقة ــ فإنهم يقولون: إن الأمر يقتضي الفور؛ لأنه من ضرورياته؛ لأن تكرار فعل المأمور به يلزم أن يفعل من أول ما صدرت لفظة الأمر إلى ما لا نهاية له على حسب قدرة المكلف.

أما القائلون: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ــ كما هو مذهب أكثر العلماء والفقهاء والأصوليين ــ فقد اختلفوا على مذاهب. إليك ذكرها:

* * *

المـذهب الأول

قوله: **(مسألة الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور في ظاهر المذهب، وهو قول الحنفية).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الأمر المطلق يقتضي فعل المأمور به على الفور، أي: وجوب البدار إلى الفعل، ومنع التأخير عن أول وقت الإمكان بلا عذر.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنابلة، وهو ظاهر مذهب الإمام أحمد، وبعض الحنفية كأبـي الحسن الكرخي، والجصاص، وجمهور المالكية، وبعض الشافعية كأبـي بكر الصيرفي، والقاضي أبـي حامد المروذي، والدقاق،

واختاره أهل الظاهر، ونقله الباجي في «إحكام الفصول» عن الإمام مالك، وهو قول البغداديين من المالكية، ونسبه الزنجاني ــ في تخريج الفروع ــ إلى الشافعي، وهذا مخالف لما قاله كثير من الشافعية حيث نقلوا عنه أن الأمر للتراخي.

* * *

بيان خطأ نسبة هذا إلى جميع الحنفية

لقد نسب ابن قدامة ــ هنا ــ هذا المذهب، وهو: الأمر يقتضي الفور إلى جميع الحنفية، حيث قال، وهو قول الحنفية، ونقل ذلك عن أبي يعلى في «العدة»، وأبي الخطاب في «التمهيد»، وهذه النسبة غير صحيحة؛ حيث إن القائل بأن الأمر المطلق يقتضي الفور، هو: أبو الحسن الكرخي، قال الشاشي في أصوله: «وعن الكرخي أن موجب الأمر المطلق الوجوب على الفور»، وقال السرخسي في أصوله: «وكان أبو الحسن الكرخي ــ رحمه الله ــ يقول: مطلق الأمر يوجب الأداء على الفور».

وقد وافق أبا الحسن على هذا المذهب ــ من الحنفية ــ تلميذه أبو بكر الجصاص في «الفصول في الأصول»، وأبو عبد الله الصميري في «مسائل الخلاف».

أما جمهور الحنفية فقد قالوا: إن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، بل هو على التراخي، قال السمرقندي في «ميزان الأصول»: «وقال عامة مشائخنا: إنه يجب على التراخي».

وذكر أكثر الحنفية: أن هذا هو الصحيح عند الحنفية، خلافاً لما قاله أبو الحسن الكرخي، ونص على ذلك الخبازي في «المغني»، والنسفي في

«المنار»، وصدر الشريعة في «التنقيح»، وعبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار».

* * *

خلاف أصحاب هذا المذهب
هل اقتضى ذلك باللغة أو لا؟

اختلف القائلون بأن الأمر المطلق يقتضي الفور هلى اقتضى الفور من جهة اللغة، أو العقل؟ على قولين:

القول الأول: أن الأمر المطلق اقتضى الفور من جهة اللغة.

القول الثاني: أن الأمر المطلق اقتضى الفور من جهة العقل.

وهو ـ أعني الثاني ـ باطل؛ لأن النزاع في مقتضاه في اللسان.

* * *

خلاف أصحاب هذا المذهب
فيمن لم يفعل في أول الوقت

اختلف القائلون بأن الأمر المطلق يقتضي الفور فيما إذا لم يفعله في أول الوقت على قولين:

القول الأول: أنه يجب بظاهره أن يفعل في الوقت الثاني.

القول الثاني: أنه لا يجب إلَّا بأمر ثانٍ، ولا يقتضي إلَّا إيقاع الفعل عقبه فقط، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

* * *

المـذهب الثـانـي

قوله: (وقال أكثر الشافعية: هو على التراخي).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، بل هو على التراخي.

أي: إن الأمر المطلق يقتضي الامتثال من غير تخصيص بوقت.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية ـ كما سبق أن ذكرته ـ، واختاره المغاربة من المالكية، وهو مذهب أكثر الشافعية، ونسبه بعضهم إلى الإمام الشافعي، قال إمام الحرمين في «البرهان»: «ذهب ذاهبون إلى أن الصيغة لا تقتضي الفور، وإنما مقتضاها الامتثال مقدماً أو مؤخراً، وهذا ينسب إلى الشافعي ـ رحمه الله ـ وأصحابه، وهو الأليق بتفريعاته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول».

وهذا المذهب رواية عن الإمام أحمد.

* * *

الاعتراض على لفظ «هو على التراخي»

العلماء ـ كالشيخ أبي إسحاق، وإمام الحرمين، وغيرهما ـ يعترضون على التعبير بلفظ: «التراخي»، ويقولون: إن إطلاق قول التراخي مدخول؛ لأن مقتضاه: أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به، وهذا لم يقل به أحد، ويقولون: الأحسن في العبارة أن يقال: «الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصيص بوقت».

وقال الشيخ أبو حامد: إن العبارة الصحيحة أن يقال: «لا يقتضي الفور والتعجيل».

قلت: العبارة التي ذكرها هؤلاء أولى وأحسن من عبارة ابن قدامة هنا، ولكن ينبغي أن يعلم أن المراد من قول ابن قدامة: «هو على التراخي»، هو أنه يجوز تأخيره، لا أنه يجب تأخيره؛ فإنه لم يقل به أحد.

وعلى هذا فتعبير ابن قدامة ـ هنا ـ وقولهم: «على التراخي» على وجهها، ولكن الأحسن ما قاله أبو إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن الأمر المطلق لا يقتضي الفور بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير، أما الزمان فهو لازم الفعل كالمكان، والآلة، والشخص، فيما إذا أمره بالقتل فلا يدل على تعيين الزمان كما لا يدل على تعيين المكان والآلة).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ـ: أن صيغة الأمر «إفعل» استدعاء للفعل، وطلب من المأمور أن يفعل المأمور به، ولا يفهم منها غير ذلك، وليس في ذلك ذكر للزمان، والزمان لازم للفعل، أي: أن المأمور به لا بد أن يفعل في زمن معين.

كما أن قوله: «اقتل» يلزم منه: مكان يقتل عليه، وآلة يقتل بها، وشخص يُقتل، فهذه الأمور كلها لازمة لقوله: «اقتل»؛ لأنه لا يمكن أن ينفذ القتل بدون مكان، ولا آلة، ولا شخص كافر يُقتل.

ويجزىء أي مكان، وأية آلة، وأي شخص بدون تحديد، فيصير ممتثلاً بقتل أي شخص، في أي مكان، وفي أي آلة.

فكذلك الزمان لم تتعرض له صيغة الأمر، ولكنه يلزم لامتثال الأمر؛ إذ لا يمكن أن يمتثل الأمر إلاَّ بزمن معين.

فيصير المأمور ممتثلاً إذا قتل بأي زمن بدون تحديد.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة، والضرورة تندفع بأي زمان كان فالتعيين تحكم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ـ: أن الأمر دليل على طلب الفعل بالإجماع، والأصل عدم دلالته على أمر خارج، والزمان لا يدخل في مدلول الأمر، ولكنه لا بد منه؛ نظراً لضرورة وقوع الفعل المأمور به بزمن معين، وإذا كان الزمان حصل ضرورة، فالضرورة تندفع بأي شيء يطلق عليه زمان بدون تحديد أو تعيين.

وبناءً عليه: فتعيينكم امتثال الأمر في الزمن الذي يلي صدور صيغة الأمر مباشرة هو تحكم منكم، أي: دعوى بلا دليل، وأي دعوى بلا دليل لا تقبل.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ويعتضد هذا بالوعد، واليمين، لو قال: «سوف أفعل» فمتى فعل كان صادقاً، وكذا اليمين).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ــ :

١ ــ أنه لو قال في اليمين: «والله لأصومن» كان باراً بيمينه إذا صام في أي وقت شاء.

٢ ــ أنه لو قال في الوعد: «سوف أصوم» كان صادقاً بهذا الوعد إذا صام في أي وقت شاء.

فكذلك إذا فعل المأمور به يكون ممتثلاً في أي وقت فعله.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقالت الواقفية: هو على الوقف في الفور والتراخي، والتكرار وعدمه).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التوقف في ذلك إلى أن يقوم الدليل على ما أريد به من الفور أو التراخي.

وقد اختار ذلك إمام الحرمين في «البرهان»، والغزالي في «المنخول».

* * *

بيان بطلان المذهب الثالث

قوله: (وهو بين البطلان).

ش: **أقول**: المذهب الثالث ــ وهو: التوقف حتى يأتي دليل يبين هل المراد من الأمر المطلق الفور أو التراخي، هو ظاهر البطلان.

* * *

بيان الأدلة على بطلان المذهب الثالث

لقد دلت أدلة كثيرة على بطلان المذهب الثالث ــ وهو التوقف ــ إليك أهمها:

الدليل الأول: إجماع أهل الشريعة

قوله: (فإن المبادر ممتثل بإجماع الأمة مبالغ في الطاعة مستوجب جميل الثناء).

ش: **أقول**: الدليل الأول على بطلان مذهب الواقفية إجماع الأمة؛ لأنهم أجمعوا على أن من فعل المأمور به مباشرة بعد صدور صيغة الأمر يعد ممتثلاً، ومبالغاً في الطاعة، يستوجب من العقلاء حسن الثناء والمدح والثواب.

وحكى ابن الصباغ في «العدة» عن بعضهم أنه قال: «لا يقطع بكونه ممتثلاً؛ لجواز إرادة التراخي»، وقال ــ أي ابن الصباغ ــ : «إن القائل بذلك قد خرق الإجماع».

* * *

الدليل الثاني: إجماع أهل اللغة

قوله: (ولو قيل لرجل: «قم»، فقام في الحال: عُدَّ ممتثلاً ولم يعد مخطئاً باتفاق أهل اللغة).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على بطلان مذهب الواقفية ــ : إجماع أهل اللغة واللسان. بيان ذلك:

أن السيد لو قال لعبده: «قم» فقام في الحال، فإنه يعتبر قد امتثل الأمر، ولم يخطىء ذلك الآمر، ولا من حوله من أهل اللغة العقلاء، فكان إجماعاً منهم على ذلك.

لكن لو توقف العبد ولم يقم؛ انتظاراً لدليل يبين هل يراد منه القيام على الفور، أو القيام متى ما شاء: لعدَّه أهل اللغة مخطئاً ومخالفاً للأمر؛ لأن هذا هو الظاهر من حاله.

* * *

الدليل الثالث: النقل

قوله: (**وقد أثنى الله ـ تعالى ـ على المسارعين، فقال: «أولئك يسارعون في الخيرات»**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على بطلان مذهب الواقفية ـ: أن الله ـ سبحانه ـ قد أثنى ومدح المسارعين الذين امتثلوا ما أمر الله به فوراً، وبدون توقف، أو تردد، فقال ـ بعدما وصفهم بأنهم من خشية ربهم مشفقون، وأنهم بآياته مؤمنون، وأنهم لا يشركون بالله ـ: «أولئك يسارعون في الخيرات»، أي: أن تلك الأوصاف يستحقونها؛ لأنهم كانوا يسارعون في الخيرات، وامتثال الأوامر دون توقف، أو تردد، وبترك المسارعة يستحقون الذم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ولنا أدلة**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون: إن الأمر المطلق يقتضي الفور بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (أحدها: قوله تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [البقرة: ١٤٨]، أمر بالمسارعة، وأمره يقتضي الوجوب).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن الأمر المطلق يقتضي الفور ـ: من جهة السمع، وهو:

أولاً

قوله تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

وجه الدلالة: أن في فعل الطاعة مغفرة، فتجب المسارعة إليها، والمسارعة تقتضي إيقاع الفعل بعد صدور الأمر مباشرة.

* * *

اعتـراض على ذلك

قال قائل معترضاً: المراد بالآية: التوبة من الذنوب.

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك من وجهين:

الوجـه الأول

لا نسلِّم أن الآية خاصة بالتوبة، بل هي عامة للتوبة، ولما ذكرنا.

الوجـه الثـاني

سلمنا أن الآية خاصة بالتوبة من الذنوب، وأن المسارعة في التوبة واجبة، فإنها عبادة قد وجبت على الفور بمطلق الأمر، فيقاس على ذلك بقية العبادات.

* * *

ثانياً

قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

وجه الدلالة: أنه أمر بالمسابقة، والأمر يقتضي الوجوب، أي: أنه يجب أن يسبق في امتثال الأمر، ولا يمكن أن يكون كذلك إلاّ إذا امتثل الأمر على الفور.

أو تقول ــ في وجه الدلالة ــ: أن هذا أمر، وامتثال الأمر من الخيرات، فتجب المسابقة إليه.

* * *

ثالثاً

قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠].

وجه الدلالة: أنه مدحهم على ذلك، وبتركه يستحقون الذم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (الثاني: أن مقتضاه عند أهل اللسان الفور، فإن السيد لو قال لعبده: «اسقني» فأخر: حسن لومه وتوبيخه وذمه، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك بأنه خالف أمري وعصاني، لكان عذره مقبولاً).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن الأمر المطلق يقتضي الفور ــ: إجماع أهل اللغة واللسان على أنه يقتضي الفور. بيان ذلك:

أن السيد لو قال لعبده: «اسقني ماء» فإن سقاه فوراً عُدَّ ممتثلاً للأمر يحسن مدحه، وثوابه بالاتفاق.

وإن تأخر في امتثال الأمر، ولم يسقه فور صدور صيغة الأمر فإنه

يحسن من السيد لومه، وتوبيخه، وذمه، وعقابه، وبينما هو يعاقب عبده على ذلك أتاه جماعة من العقلاء من أهل اللغة، وسألوه عن سبب معاقبة هذا العبد، فقال لهم السيد: إني أعاقبه تأديباً له؛ لأنه خالف أمري وعصاني فقلت له: «اسقني ماءً» وتأخر في جلب الماء إلي، فهنا يُقبل منه هذا العذر، ويوافقه أهل اللغة على ذلك، دون نكير من أحد.

فهذا يدل على أن أهل اللغة اتفقوا على أن الأمر المطلق يقتضي الفور.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض معترض على ذلك قائلاً: استفيد ذلك ــ وهو أن الأمر يقتضي الفور ــ بقرينة وهي: أن السيد لا يستدعي ماء إلاَّ وهو عطشان، فتأخره يضربه، فلذلك اقتضى التعجيل.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال ــ في الجواب عنه ــ : إن هذا لا نسلمه؛ لأن السيد لم يعلل ضربه وتوبيخه بذلك، ولم يقل: «إني عطشان»، وإنما يعلله بأن يقول: «أمرته بشيء فأخره عني»، فدل على أن لفظ الأمر يقتضي التعجيل، فلهذا علل به.

* * *

الدليـل الثـالث

قوله: (الثالث: أنه لا بدَّ من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر؛ لأنه يكون ممتثلاً يقيناً، وسالماً من الخطر قطعاً، ولأن الأمر سبب للزوم الفعل،

فيجب أن يتعقبه حكمه كالبيع، والطلاق، وسائر الإيقاعات، ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على أن الأمر المطلق يقتضي الفور ـ أن صيغة الأمر، ـ وهي: إفعل ـ تقتضي إيقاع الفعل المأمور به في زمن من الأزمان؛ لأن الفعل لا بدَّ له من زمنٍ يفعل فيه المأمور به؛ حيث إنه من ضرورياته.

وأولى الأزمنة لإيقاع الفعل المأمور به هو: عقيب صدور صيغة الأمر، أي: يكون أقرب الأوقات والأزمنة إلى الأمر.

وقلنا: إن ذلك أولى الأزمنة؛ لأمور أربعة:

الأول: أن المكلف إذا فعل المأمور به فور صدور صيغة الأمر فإنه يكون بذلك ممتثلاً بيقين، دون شك؛ لأنه أحوط.

الثاني: أنه إذا فعل المأمور به فوراً فإنه يسلم من خطر تركه قطعاً، وارتكابه.

الثالث: أن صدور صيغة إفعل هو سبب للزوم الفعل فيجب أن يقع الفعل عقيب صدوره؛ قياساً على عقد البيع والطلاق وسائر الإيقاعات.

فإن البائع إذا قال: بعت، والمشتري إذا قال: قبلت، فإن الملك ينتقل في أقرب الأوقات.

كذلك الطلاق، فإن الشخص لو قال: «فلانة طالق»، فإن ذلك يقع فوراً.

وسائر الإيقاعات فإن الحكم يقع عقيبها؛ لأنه أقرب الأوقات إليها فكذلك الأمر يجب أن يقع الفعل في أقرب الأوقات إليه، وهو عقيب الأمر.

وذلك لأن كل لفظ اقتضى معنى يجب أن يقع ذلك عقيبه.

الرابع: القياس على العزم والاعتقاد. بيانه:

أن الأمر يتضمن الأمر بالفعل، والأمر بالعزم، والأمر باعتقاد وجوبه.

والعزم، واعتقاد وجوب الفعل واجبان على الفور.

فيقاس عليهما: الفعل.

فيكون الفعل على الفور قياساً عليهما.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (الرابع: أن جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب، فإنه لا يخلو إما أن يؤخر إلى غاية، أو إلى غير غاية، فالأول باطل؛ لأن الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة؛ لأنه يكون تكليفاً لما لا يدخل تحت الوسع، وإن جعلت الغاية الوقت الذي يغلب على ظنه البقاء إليه فباطل أيضاً، فإن الموت يأتي بغتة كثيراً، ثم لا ينتهي إلى حالة يتيقن الموت فيها إلاَّ عند عجزه عن العبادات، لا سيما العبادات الشاقة كالحج، لا سيما والإنسان طويل الأمل، يهرم ويشب أمله، وإن قيل: يؤخر إلى غير غاية فباطل ـ أيضاً ـ ؛ لأنه لا يخلو من قسمين: إما أن يؤخر إلى غير بدل، فيلتحق بالنوافل والمندوبات، أو إلى بدل فلا يخلو البدل: إما أن يكون الوصية به، أو العزم عليه، فالوصية لا تصلح بدلاً؛ لأن كثيراً من العبادات لا تدخلها النيابة، ولأنه لو جاز التأخير للموصي جاز للوصي ـ أيضاً ـ فيفضي إلى سقوطه، والعزم ليس ببدل؛ لأن العزم يجب قبل دخول الوقت، والبدل لا يجب قبل دخول وقت المبدل، ولأن وجوب البدل يحذو وجوب المبدل، والمبدل لا يجب

على الفور، فكذلك البدل، ولأن البدل يقوم مقام المبدل، ويجزىء عنه، والعزم ليس بمسقط للفعل، وكيف يجب الجمع بين البدل والمبدل؟ ثم لا ينفعكم تسميته بدلاً مع كون الفعل واجباً، فما الذي يسقط وجوب الفعل، ويقوم مقامه؟).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أن الأمر المطلق يقتضي الفور ــ : أن تأخير فعل المأمور به لو جاز لما خلي من أحد أمرين لا ثالث لهما:

الأول: تأخير الفعل إلى غاية.

الثاني: أو تأخير الفعل إلى غير غاية.

أما الأول ــ وهو: زعمكم أن فعل المأمور به يجوز تأخيره إلى غاية ــ فهو ظاهر البطلان؛ لأن الغاية لا تخرج عن أنواع ثلاثة:

«غاية مجهولة».

و «غاية تغلب على الظن».

و «غاية معلومة».

فإن زعمتم: أن فعل المأمور به يجوز تأخيره إلى غاية مجهولة فهذا باطل؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، فالجهالة لا تناط بها الأحكام.

وإن زعمتم: أن فعل المأمور به يجوز تأخيره إلى غاية تغلب على ظن المكلف أنه يعيش إليها، فهذا باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأن الموت يأتي كثيراً بغتة، دون سابق إنذار، ولا ضابط له، فقد يأتي الشاب، وقد يتأخر عن الشيخ الهرم، فلا يمكنه الاعتماد على الظنون.

وإن زعمتم: أن فعل المأمور به يجوز تأخيره إلى غاية معلومة، فهذا باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأنه لا يمكن تعيين بعض الأوقات دون بعض؛ لأن الأزمنة كلها متساوية بالنسبة إلى إيقاع فعل المأمور به سوى الزمن الأول

ـ الذي يلي الأمر مباشرة ـ فإنه رجح لقربه من زمن صيغة الأمر.

أما باقي الأزمنة فتعيين بعضها دون بعض تحكم لا دليل عليه.

أما الثاني ـ وهو: زعمكم أن فعل المأمور به يجوز تأخيره إلى غير غاية ـ فهو ظاهر البطلان ـ أيضاً ـ ؛ لأنه لا يخلو من أحد أمرين هما: «أن يؤخر إلى غير بدل»، أو «أن يؤخر إلى بدل».

فإن زعمتم أنه يجوز تأخير فعل المأمور به إلى غير بدل فهذا باطل؛ لأنه يصير مندوباً؛ حيث إن المندوب هو الذي يجوز تأخيره وتركه إلى غير بدل بخلاف الواجب فإنه لا يؤخر إلاّ إلى بدل كما قلنا في الواجب الموسع.

وإن زعمتم أنه يجوز تأخير فعل المأمور به إلى بدل، فهذا باطل أيضاً؛ لأنه لا يخلو من أحد أمرين:

أن يكون البدل الوصية بفعله.

أو يكون البدل العزم على فعله.

فإن زعمتم أن يكون البدل هو: الوصية بفعله فهذا باطل، لأمرين:

أحدهما: أن الوصية لا تصح في بعض الأفعال كالصلاة والصوم لعدم دخول النيابة فيهما.

ثانيهما: أن القول بأن البدل يكون وصية يفضي إلى باطل؛ لأنا نوصي غيرنا فتكون وصيتنا له أمراً بمنزلة أمر الشارع فيكون للموصى أن يوصي إلى ثالث، والثالث يوصي إلى رابع إلى ما لا نهاية له.

وإن زعمتم أن يكون البدل هو: العزم على الفعل، فهذا باطل؛ لأن العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل؛ لوجوه:

الوجه الأول: أن العزم يجب قبل دخول وقت المبدل، والبدل لا يجب

قبل دخول وقت المبدل، فالعزم على صلاة العصر قبل دخولها واجب، والعصر الذي يقدر أنها مبدل لا يصح فعلها قبل دخول وقتها، فثبت أن العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل.

الوجه الثاني: أن وجوب البدل مثل وجوب المبدل وتابع له والمبدل ـ وهو فعل المأمور به ـ لا يجب على الفور على زعمكم، فكذلك ينبغي أن يكون في البدل لا يجب على الفور، وهذا لم يقل به أحد.

الوجه الثالث: أن البدل يقوم مقام المبدل، ويجزىء عنه، ومعروف أن العزم لا يسقط الفعل كما قلنا في الواجب الموسع ـ هناك ـ ؛ لأن العزم بدل عن تعجيل الفعل، وليس بدلاً عن نفس الفعل، وعن نفس الواجب.

فبطل أن يكون العزم بدلاً عن الفعل.

فإذا بطلت هذه الأمور بطل مذهبكم، وهو: أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، بل يفعل في أي وقت شاء.

وصح مذهبنا وهو: أن الأمر المطلق يقتضي الفور. والله أعلم.

* * *

اعتراض على هذا

قوله: (فإن قيل: هذا يبطل بما إذا قال: «إفعل أي وقت شئت فقد أوجبته عليك» فإنه لا يتناقض).

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض ـ على ما سبق ـ قائلاً: إذا قال السيد لعبده: «إفعل أي وقت شئت فقد أوجبته عليك»، فإن هذا القول جائز وسائغ، غير متناقض، وهو كلام معقول، ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب عليه شيئاًأصلاً، ولا أنه أوجب مضيقاً؛ لأنه صرح بضد ذلك، فلم يبقَ إلاَّ أنه أوجبه عليه وجوباً موسَّعاً.

والواجب الموسع ثابت عندكم، وبناءً عليه: يجوز تأخير الواجب مع العزم إلى وقت يغلب على ظن المكلف البقاء إليه، فلم منعتم جوازه هنا؟

* * *

الجواب عنه

قوله: **(قلنا: بل يتناقض؛ إذ حقيقة الواجب: ما لا يجوز تركه مطلقاً، وهذا جائز الترك مطلقاً)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا فيه تناقض، حيث لا يجتمع الوجوب مع ترك الفعل؛ لأن حقيقة الواجب ـ كما سبق ـ: ما يثاب على فعله، ولا يجوز تركه مطلقاً، وهذا يجوز تركه.

قلت: وابن قدامة ـ هنا ـ خالف ما قاله هناك من إثبات الواجب الموسَّع، فهناك نصر رأي الجمهور.

وهنا نصر رأي بعض الحنفية من إنكار الواجب الموسَّع.

وهذا الاعتراض وجيه، وقد بينت المراد منه.

والجواب ضعيف؛ لأن المعترض ما قصد ترك الواجب مطلقاً، بل قصد ترك فعل الواجب في هذا الوقت وعزم على فعله في وسط الوقت، أو في آخره، وهذا هو الواجب الموسَّع.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما فرغ من ذكر أدلة المذهب الأول ـ وهو: أن الأمر المطلق يقتضي الفور ـ شرع في الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهو: أن الأمر

المطلق لا يقتضي الفور ــ ، وإليك بيان الجواب عن كل دليل من أدلتهم.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وقولهم: إن الأمر لا يتعرض للزمان)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ : «إن صيغة الأمر تقتضي طلب الفعل، ولم تتعرض لزمان فعله، لكنه لازم للفعل كالمكان والآلة، فكما أنه لا يعين المكان ولا الآلة ولا الشخص فكذلك الزمان».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجهين:

الوجــه الأول

قوله: **(فهو مطالبة بالدليل، وقد ذكرناه)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين قد أجيب بهما عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني ــ أن هذا الدليل لكم يفهم منه إنكم تطالبون بالدليل على أن الزمن الأول هو أولى الأزمنة لأجل فعل المأمور به.

والمطالبة بالدليل ليست بدليل.

ثم لو سلمنا أن المطالبة بالدليل دليل، فإنا قد ذكرنا أدلة كثيرة من النقل، والعقل، وإجماع أهل اللغة واللسان تدل دلالة واضحة على أن الزمن الأول ــ وهو الآتي عقيب صدور صيغة الأمر ــ هو زمن فعل المأمور به، وأنه له مزية على غيره، فإن اعترض على بعضها فلا يمكن أن يعترض عليها كلها، ومن اعترض عليها جميعاً فهو معاند ومكابر، والمعاند لا يعتد بقوله.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (والفرق بين الزمان والمكان والآلة: أن عدم التعيين في الزمان يفضي إلى فواته بخلاف المكان، ولأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل، والزمان الأول أولى، لسلامته فيه من الخطر، والخروج من العهدة يقيناً، فافترقا. والله أعلم).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني ـ أنكم بدليلكم هذا قد قستم الزمان على المكان والآلة، وهذا القياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لأن الزمان يختلف عن المكان من وجهين:

الأول: أن عدم تعيين الزمان لإيقاع الفعل يؤدي إلى تفويته وإضاعته، بخلاف عدم تعيين المكان، والآلة والشخص فإنه لا يؤدي إلى تفويته؛ لأنه قد يكون في الزمن الأول مصلحة، أو درء مفسدة لا تكون في الزمن الثاني أو الثالث، فلو أخره لفات ذلك، بخلاف المكان، والآلة، والشخص فهي واحدة.

الثاني: أن الزمان الأول أولى لفعل المأمور به فيه؛ بدليل ما بينا وذكرنا من الاحتياط، وتحقيق الإيجاب، والسلامة من الخطر، والتيقن والقطع بأن المأمور قد خرج عن العهدة بخلاف الأمكنة فإنه لا مزية لأحدها على الآخر، وكذا الأشخاص لا مزية لأحدهم على الآخر، وكذا الآلات لا مزية لإحداها على الأخرى.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني
ـ لم يذكره ابن قدامة ـ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ : «إن المأمور

يُسمَّى ممتثلاً إذا فعل المأمور به في أي زمن، فتعيينكم الزمن الأول تحكم منكم لا دليل عليه».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إنا عينا الزمن الأول لا يقاع الفعل المأمور به بأدلة من النقل والعقل وإجماع أهل اللغة واللسان ــ وقد سبقت ــ فلم نقل شيئاً بدون أدلة.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث
ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ : «إن الامتثال في الأمر كالبر في اليمين، والصدق في الوعد، فكما أن الحالف يبر إذا فعل في أي وقت، وكذا الواعد يصدق إذا فعل ما وعد به في أي وقت فكذا الأمر، ولا فرق».

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأنا لا نسلم أن البر في اليمين يشبه هذه المسألة التي نحن بصددها، وذلك لأن اليمين خُيِّر فيها بين أن يفعل، أو لا يفعل ويكفِّر، أما الأمر فإنه لم يُخيَّر المأمور بين الفعل وتركه رأساً، فافترقا.

أما النذر فهو نظير المسألة التي نحن بصددها، فلما لم يكن مخيراً فيه وجب على الفور كما هو مذهبنا. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

* * *

الواجب المؤقت هل يسقط بفوات وقته؟

والمقصود بهذه المسألة: الأمر المقيد بوقت معين ولم يفعل إلاَّ بعد خروج هذا الوقت، هل يسقط الفعل الواجب بخروج وقته؟

كالأمر بصلاة الفجر إذا لم يفعله المكلف حتى خرج وقتها بطلوع الشمس، فهل يجب عليه قضاؤها بنفس الأمر الأول، أو أنه يتوقف وجوب قضائها على أمر جديد؟

أو تقول في ترجمة المسألة ــ بعبارة أخرى ــ : إذا أمر الشارع بالفعل في وقت معين، فخرج الوقت ولم يفعل، فهل يجب القضاء بأمر جديد ابتداء، أو يجب القضاء بالأمر السابق؟ بمعنى أنه يستلزمه، لا أنه عينه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، ولا يفتقر القضاء إلى أمر جديد، وهو قول بعض الفقهاء)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، وعلى هذا يكون القضاء يجب بالأمر السابق، ولا يحتاج إلى أمر جديد.

فلو لم يصل الفجر في وقتها، وطلعت الشمس فإنه يقضيها بنفس الأمر الأول ــ وهو أمر الأداء ــ .

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى، وقال: إن الإمام أحمد قد أومأ إليه، وهو مذهب ابن قدامة ــ هنا ــ والحلواني.

وهو قول كثير من الحنفية ــ كالبزدوي والخبازي والنسفي، ومال إليه القاضي عبد الجبار بن أحمد من المعتزلة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال الأكثرون: لا يجب القضاء إلاَّ بأمر جديد، اختاره أبو الخطاب)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الواجب المؤقت يسقط بفوات وقته، ويحتاج القضاء إلى أمر جديد.

أي: أن الأمر المؤقت إذا لم يفعله المكلف حتى خرج وقته فإنه يحتاج في القضاء إلى أمر جديد.

ذهب إلى هذا جمهور العلماء من الحنفية والمالكية، والشافعية.

وقواه أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد».

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال، وشهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات، والزكاة بالمساكين، والصلاة بالقبلة، والقتل بالكفار، ولا فرق بين الزمان، والمكان، والشخص؛ إذ جميع ذلك تقييد له بصفة، فالعاري عنها لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الجمهور ـ على أن الواجب يسقط بفوات وقته، ويحتاج القضاء إلى أمر جديد، بقولهم: إن الأمر بعبادة في وقت معين، معناه: تخصيص هذه العبادة بهذا الوقت.

فمثلاً أمر بصلاة الظهر بوقت مخصوص وهو: بعد الزوال، وأمر بالصيام بوقت مخصوص وهو: شهر رمضان، وأمر بالحج بوقت ومكان مخصوص وهو: مكة، وأمر بالزكاة لأفراد مخصوصين، ومنهم المساكين،

وأمر بالصلاة إلى جهة مخصوصة وهي: القبلة، وأمر بقتل أشخاص مخصوصين وهم: الكفار.

فهذه الأوامر السابقة قد قيدت المأمور بصفات معينة لا يجوز التساهل بها، ولم يفرق بين الزمان، والمكان، والشخص، والجامع: أن كلها قد قيدت المأمور بصفة معينة لا يجوز مخالفتها، ولا العدول عنها، فلا يجوز الصيام في غير رمضان، ولا يجوز الحج إلى غير مكة، ولا تجوز الصلاة إلى غير الكعبة، فكذلك الأمر إذا علق بوقت معين لا يمكن أن يعلق بوقت آخر.

أي: أن العاري والمتجرد عن تلك الصفة لا يتناوله اللفظ، ولا يدخل في مفهومه، بل يبقى على ما كان قبل الأمر، فلو فات الوقت المحدد يسقط الواجب.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: أن الأمر إذا علق بصفة لم يجب مع عدم تلك الصفة، كذلك الأمر إذا علق بزمن معين لم يجب مع خروج ذلك الزمن.

وأيضاً يقال: أن الأمر لو علق بمكان معين، وتعذر فعله بهذا المكان فلا يجوز فعله بمكان آخر.

كذلك الأمر إذا علق بوقت معيَّن، وتعذَّر فعله بهذا الوقت فإنه يسقط الأمر الأول، ويحتاج إلى أمر جديد.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة، فلا تبرأ منه إلاَّ بأداء، أو إبراء كما في حقوق الآدميين، وخروج الوقت ليس بواحدٍ منهما، ويصير هذا كما لو اشتغل الخير بجوهر، لا يزول الشغل إلاَّ بمزيل).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، ولا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ـ بقولهم: إن الأمر أثبت وجوب العبادة في ذمة المكلف، وكل ما ثبت وجوبه في الذمة لا يمكن ـ بأي حال ـ أن تبرأ الذمة منه إلاَّ بشيئين:

أولهما: إن يؤدي تلك العبادة.

ثانيهما: أن يُبرئه من كان له عليه حق من الآدميين، أي: يقول له: «أنت بريء مما عليك لي».

فلا تسقط هذه العبادة المأمور بها إلاَّ بأحد هذين الشيئين.

وبخروج الوقت لم يحصل الأداء، ولا الإبراء، فلم يسقط الوجوب.

فتكون الذمة مشغولة بهذا الوجوب، لا يزول هذا الشغل إلاَّ بمزيل له وهو أحد الشيئين السابقين ـ فقط ـ .

كما لو اشتغل الحيز ـ وهو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كما لو اشتغل الحيز بشيء غير ممتد كالجوهر، لا يزول ذلك الشغل إلاَّ بمزيل.

تنبيه: المراد بالحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم أو غير ممتد كالجوهر الفرد.

والمراد بالجوهر: الحادث المتحيز بالذات، والمتحيز بالذات هو القابل للإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك.

ويقابله العرض ـ وهو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع ـ أي محل ـ يقوم به: كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله، ويقوم هو به.

* * *

اعتراض على ذلك الدليل

اعترض معترض قائلاً: إن الوجوب إنما ثبت بشرط الوقت، فإذا خرج الوقت سقط الوجوب؛ لأن شرطه قد زال.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بجوابين:

الجـواب الأول

أن الأمر قد اقتضى الوجوب، والوقت ظرف لإيقاع الفعل فيه، وبعدم الظرف لا يسقط الوجوب.

* * *

الجـواب الثانـي

أنه قد ثبت الوجوب بشرط الوقت، ولم يسقط بفوات الوقت، فلو قال: «لله علي أن أتصدق يوم الجمعة بعشرة دراهم» فلم يتصدق يوم الجمعة لم يسقط عنه النذر، وكان من الواجب ـ على زعمكم ـ أن يسقطه؛ لأن شرطه قد فات.

فهذا النذر يبقى في ذمته حتى يوفي به، خرج وقته أو لم يخرج.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(والفرق بين الزمان والمكان: أن الزمن الثاني تابع للأول، فما ثبت فيه انسحب على جميع الأزمنة التي بعده: بخلاف الأمكنة والأشخاص)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الجمهور في

دليلهم على مذهبهم ـ : «إن تخصيص العبادة بزمان كتخصيصها بمكان وشخص، ولا فرق، فكما أنه لا تصح العبادة بغير هذا المكان فكذلك لا تصح العبادة بغير هذا الزمن».

أجاب أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن قياسكم الزمان على المكان والشخص قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إنه يوجد فرق بين تعلق الأمر بزمان، وبين فعله بمكان معين.

فالزمان متعلق بعضه ببعض، والزمان الثاني تابع للأول، فالواجب الذي ثبت في الزمان الأول ـ إذا لم يفعل ـ فإنه ينسحب هذا الوجوب إلى الزمن الثاني، ثم الثالث وهكذا، ولا تبرأ ذمة المكلف منه إلَّا بأدائه ولو في آخر العمر.

بخلاف المكان فإنه لا ينسحب إلى مكان آخر، وما يجوز فعله في مكان قد لا يجوز فعله في مكان آخر، كذلك ما يجوز فعله لشخص قد لا يجوز فعله لشخص آخر.

ألا ترى: أن حقوق الآدميين المتعلقة بزمان لا تسقط بفوات الزمان، كما لو مضى وقت محل الدين ولو تعلقت بمكان سقطت بفواته، كما لو مات العبد الجاني سقطت الجناية بموته؛ لأنه محلُّها، وكذلك الرهن إذا تلف سقط حق المرتهن من الوثيقة لتلف مكانها.

وهناك فرق آخر بينهما وهو: أن المكان لا يفوت فأمكن الفعل فيه فلا يعدل إلى غيره، إلَّا إن تعذر الفعل فيه بأن صار لجة بحر فيجوز الفعل في غيره.

بخلاف الزمان فإنه يفوت فوجب القضاء في غيره.

* * *

فائـدة الخـلاف

قيل: إن فائدة الخلاف في هذه المسألة: جواز الاستدلال بالأوامر في أداء العبادة على قضائها إن قلنا بالمذهب الأول وهو: أنه يجب القضاء ما يجب به الأداء.

وعدم الجواز إن قلنا بالمذهب الثاني وهو: أن القضاء يجب بأمر جديد.

فمن ترك الصلاة عمداً حتى خرج وقتها يلزمه القضاء بالأمر الأول ـ على المذهب الأول ـ وهذا هو الصحيح.

أما أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الجمهور ـ فقد اختلفوا على قولين:

القول الأول: أنه لا قضاء عليه؛ لأن القضاء يحتاج ويفتقر إلى أمر جديد، وهو لم يرد فيه أمر.

القول الثاني: أنه يقضي تلك الصلاة بعد خروج وقتها لورود القضاء بأمر جديد وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «فدين الله أحق أن يقضى».

وبعضهم قال: يجب عليه القضاء بالقياس على النائم والناسي؛ لورود الأمر بوجوب القضاء عليهما.

* * *

سبب الخلاف في هذه المسألة

سبب الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى قاعدتين:

القاعدة الأولى: أن الأمر بالمركب أمر بأجزائه.

القاعدة الثانية: أن الأمر بالفعل في وقت معين لا يكون إلاَّ لمصلحة

تختص بذلك الوقت، وإلاَّ لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الأوقات ترجيحاً من غير مرجح.

فمن لاحظ القاعدة الأولى ــ وهم أصحاب المذهب الأول ــ قال: الأمر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضي الأمر بشيئين، هما:

أولهما: الأمر بفعل الصلاة.

ثانيهما: الأمر بأن تفعل في ذلك الوقت المعيَّن.

فهو ــ إذن ــ أمر مركب من هذين الجزئين.

فإذا تعذر أحد جزئي المركب ــ وهو خصوص الوقت ــ بقي الجزء الآخر، وهو: فعل الصلاة فيوقعه في أي وقت شاء فيكون القضاء بالأمر الأول، ولا يحتاج إلى أمر جديد.

ومن لاحظ القاعدة الثانية ــ وهم أصحاب المذهب الثاني وهم الجمهور ــ قال: القضاء بأمر جديد؛ لأنه إذا كان تعين الوقت لمصلحة فقد لا يشاركه الزمن الثاني في تلك المصلحة، وإذا شككنا لم يثبت وجوب الفعل الذي هو القضاء في وقت آخر إلاَّ بدليل.

* * *

ما المراد بالأمر الجديد؟

سبق أن قال الجمهور: إن القضاء يحتاج إلى أمر جديد فما المراد به؟ نقول: إن المراد بالأمر الجديد هو: دليل منفصل: مثل الإجماع، أو خطاب جلي على وجوب فعل مثل الفائت خارج الوقت، أو قياس. وليس المراد: أنه يتجدد عند فوات كل واجب الأمر بالقضاء؛ لأن زمن الوحي قد انتهى.

* * *

هل يقتضي الأمر الإجزاء عند امتثاله؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فصل: ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشروطه).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به، إذا امتثل وفعل المأمور على الصفات والشروط التي أمر الشارع بها.

أي: أن المكلف إذا أتى بالمأمور به على الوجه المشروع يستلزم الإجزاء.

هذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال بعض المتكلمين: لا يقتضي الإجزاء، وإلاَّ يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: : أن الأمر لا يقتضي الإجزاء ولا يدل عليه، لا بمعنى: أنه لا يدل على كونه طاعة وقربة وسبب ثواب، وامتثالاً، لكن بمعنى أنه لا يمنع الامتثال من وجوب القضاء، ولا يلزم حصول الإجزاء بالأداء.

ذهب إلى ذلك القاضي عبد الجبار بن أحمد، وأبو هاشم من المعتزلة.

قلت: قد صرح القاضي عبد الجبار بمذهبه هذا في «العمدة» قائلاً: لا يمتنع أن يقول الحكيم: «إفعل كذا فإذا فعلت أديت الواجب، ويلزمك مع ذلك القضاء».

* * *

تحرير محل النزاع

كون الفعل مجزئاً أطلق على معنيين، هما:

أحدهما: يطلق بمعنى: أنه امتثل به الأمر عندما أتى به على الوجه الذي أمر به.

أما الثاني: يطلق بمعنى: أنه مسقط للقضاء.

أما الأول: فلا خلاف فيه؛ حيث اتفق الكل على أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به يكون مجزئاً.

أما الثاني: فهو الذي وقع فيه الخلاف؛ حيث خالف القاضي عبد الجبار في كونه مجزئاً، فقال: إنه لا يسقط القضاء، ولا يمتنع مع فعله من الأمر بالقضاء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن الأمر لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء مع الامتثال ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليــل الأول

قوله: (بدليل: أنه يؤمر بالمضي في الحج الفاسد، ويجب القضاء، ومن ظن أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة إذا صلى فهو ممتثل مطيع ويجب القضاء).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: إن الأمر لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء ــ: إن قولنا: يجزئه معناه: أنه لا يجب عليه القضاء، وقد علمنا أنه غير ممتنع أن يأمر الحكيم بفعل من الأفعال، ويقول: إذا فعلتموه فقد فعلتم الواجب، واستحققتم الثواب، وعليكم القضاء.

فمثلاً: إن المسلم إذا فسد حجه فإنه مأمور بأن يكمله ويمضي فيه، مع أنه يجب عليه قضاؤه في السنة القادمة.

مثال آخر: إن المسلم إذا ظن أنه على طهارة وهو في آخر الوقت فإن الصلاة واجبة عليه، وهو مأمور بها، ومع ذلك فعليه قضاؤها إذا علم أنه كان على غير طهارة.

مثال ثالث: إن المسلم قد أمر أن يصلي بغير طهارة إذا عدم الماء والتراب ثم يجب قضاء تلك الصلاة إذا وجد الماء أو التراب.

مثال رابع: إنه مأمور بالإمساك في الصوم الفاسد كأن يصوم يوماً على أنه من شعبان، فتبين أنه من رمضان، فهذا إذا صامه فإنه يؤجر عليه، ومع ذلك يجب قضاؤه. وهكذا.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي تدل على أن الإجزاء لا يحصل بامتثال الأمر وإنما يحصل بدليل آخر.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء ـ : أن القضاء يجب بأمر جديد ـ كما هو مذهب الجمهور في المسألة السابقة ـ ، وإذا كان الأمر كذلك فلا دلالة للأمر على امتناع التكليف بمثل فعل ما أمر به فلا يكون الأمر مقتضياً له.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (يدل عليه: أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور، وطلبه لا غير، فالإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر، ولا يقتضيه).

ش: **أقول**: الدليل الثالث: ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء ـ : أن الأمر يدل على اقتضاء وطلب فعل المأمور به، ولا يدل على أكثر من ذلك.

إذن لا دلالة له على الإجزاء وسقوط الفرض.

فيكون ـ على هذا ـ الإجزاء أمراً زائداً عن مدلول الأمر، فلا يتناوله، ولا يقتضيه، فافتقر إلى دليل آخر.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (لنا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل على الوجه المشروع بأدلة، هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: (ما روي أن امرأة سنان بن سلمة الجهني أمرت أن يسئل رسول الله ﷺ أن أمها ماتت ولم تحج، أفيجزي عنها أن تحج عنها؟ قال: «نعم، لو كان على أمها دين فقضته ألم يكن يجزي عنها؟ فلتحج عنها»، وهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء كان مقرراً عندهم؛ لأن الأصل براءة الذمة، وإنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عهدته: الإتيان به، فإذا أتى به يجب أن تعود ذمته بريئة كما كانت كديون الآدميين، وفي المحققات: إذا اشتغل الحيز بجوهر فبرفعه يزول الشغل).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به ـ: النقل. بيانه:

أنه روى ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ أن امرأة جاءت النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته»؟ قالت نعم، قال: «فاقضوا الذي له فإن الله أحق بالوفاء».

وجه الدلالة: أن هذه المرأة السائلة قد عقلت وفهمت أن الإجزاء بالقضاء، أي: عقلت من الأداء بما وجب: الإجزاء، فكان هذا أصلاً مقرراً عند النبي ﷺ وعندها، ولهذا ردَّها رسول الله ﷺ فأقرت به، فدل على أن امتثال الأمر يحصل به الإجزاء.

ويمكن أن أبين ذلك أكثر تفصيلاً، فأقول:

إن الأصل براءة الذمة من جميع التكاليف، فإذا أمر المكلف بفعل شيء، فإن ذمته تكون مشتغلة بهذا المأمور به، أي: أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة، ولا يمكن أن تبرأ ذمته إلاَّ بأحد طريقين:

الأول: أداء وفعل المأمور به على الوجه المشروع.

الثاني: إبراء المكلف مما عليه من الديون ـ مثلاً ـ وهذا خاص بالآدميين.

فإذا كان المأمور به واجباً مما أوجبه الله عليه لا تبرأ ذمته ولا يخرج عن العهدة إلاَّ بالإتيان به وفعله، فإذا فعله على الوجه المشروع تكون ذمته بذلك بريئة من هذا التكليف.

ويصير هذا كما لو اشتغل الحيز بجوهر، فإذا رفع الجوهر يزول شغل الحيز، ويكون فارغاً من أي اشتغال.

فكذلك الذمة إذا أوجب الله شيئاً فإنها تكون مشغولة فيه، فإذا فعل المكلف هذا الواجب عادت بريئة كما كانت في الأصل.

وهكذا بين النبـي ﷺ لهذه السائلة وذكر لها أن أمك قد أشغلت ذمتها بذلك النذر بأن تحج، فلا يمكن أن تبرأ ذمتها ويزول الشغل إلاَّ بفعل ما نذرت أن تفعله وهو قضاء. فدل على أن امتثال الأمر يحصل به الإجزاء، والإسقاط وإبراء الذمة.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض معترض قائلاً: إنه ورد في بعض روايات الحديث أن المرأة

السائلة قالت: «أفيجزي أن أحج عنها؟» فتوقفت عن ذلك في الحج، وسألت عن الإجزاء، فدل على أن الإجزاء يحتاج إلى دليل.

* * *

الجـواب عنـه

يجاب عنه: بأنا نسلِّم هذه الرواية، ونقول: إنما توقفت؛ لأن الأمر لم يتوجه إليها، وإنما توجه إلى أمها، فسألت: هل يجزي فعل عن الغير؛ لأن عبادات الأبدان لا يفعلها الغير عن الغير، فهذا موضع الإشكال، فسألت النبـي ﷺ عن بيانه لها، فلما أوضحه الرسول لها، ورده إلى الأصل المقرر علمته.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأنه لو لم يخرج بالامتثال عن العهدة للزمه الامتثال أبداً، فإذا قال له: «صم يوماً» فصامه، فالأمر متوجه إليه بصوم يوم كما كان، فيلزمه ذلك أبداً، وهو خلاف الإجماع).

ش: **أقول:** الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به ــ: أن المأمور إذا امتثل وفعل المأمور به على الوجه الشرعي فيجب أن يجزىء؛ لأنه خرج عن عهدة التعبد بالأمر، وعاد كما كان قبل الأمر ــ أي: عادت ذمته بريئة ــ ويحسن إذا قيل له: «أفعلت ما أمرت به؟» أن يقول: «فعلت» ويكون خبره صادقاً.

أما لو لم يخرج عن العهدة بالامتثال ويجب مع ذلك القضاء ــ كما قال أصحاب المذهب الثاني ــ فإنه يلزم من ذلك الامتثال طول عمره.

فمثلاً: لو قال: «صم» فامتثل المأمور وصام يوماً واحداً ــ كما اقتضت صيغة الأمر ــ فإنه ــ مع هذا الامتثال ــ يجب القضاء؛ حيث إن الأمر لا زال متوجهاً إليه بصوم يوم كان متوجهاً قبل الامتثال، فيكون فعل المأمور به لازماً له طول عمره، وهذا خلاف ما أجمع عليه العلماء. والله أعلم.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لما ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به، شرع بالجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يقتضي الإجزاء ولا يمتنع وجوب القضاء.

وابن قدامة قدم الجواب عن الدليل الثاني على الجواب عن الدليل الأول، وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: «إن القضاء يجب بأمر جديد» ممنوع، وإن سُلِّم فإن القضاء إنما سمي قضاء إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة، أو وصفها، فإن لم يكن كذلك: استحال تسميته قضاء).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ: «إن القضاء يجب بأمر جديد والأمر بشيء لا دلالة فيه على امتناع الأمر بمثله»، أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجواب يتكون من وجهين:

الوجــه الأول

أنا لا نسلِّم أن القضاء يجب بأمر جديد ــ كما هو مذهبنا في المسألة

السابقة ــ حيث إنا قد صححنا هنا: أن القضاء يجب بالأمر السابق، ولا يحتاج إلى أمر جديد.

الوجـه الثاني

إن سلَّمنا وفرضنا صحة أن القضاء يجب بأمر جديد فإن القضاء إنما سُمِّي بذلك؛ لأنا نقضي العبادة التي فات وقتها، أو أصابها خلل، هذا الخلل قد أثر في صحتها، هذا هو القضاء، لذلك قلنا في حقيقة القضاء كما سبق: «أنه فعل الشيء بعد خروج وقته المقدَّر شرعاً».

وهذا هو الذي نتفق معكم على تسميته قضاء، فإن لم يكن كذلك فلا يمكن أن نسميه قضاء.

أما إذا كان الفعل وقع صحيحاً لا خلل في شروطه ولا أوصافه، ثم فعل مرة أخرى فلا نسمِّي ذلك قضاء.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(والحج الفاسد، والصلاة بلا طهارة أمر بها مع الخلل، ضرورة حاله ونسيانه، فعقل الأمر بتدارك الخلل، أما إذا أتى بها مع الكمال بلا خلل فلا يعقل إيجاب القضاء، والمفسد لحجه لا يقضي الفاسد، إنما هو مأمور بحج خالٍ عن الفساد، وقد أفسد على نفسه فيبقى في عهدة الأمر، ويؤمر بالمضي بالفاسد؛ ضرورة الخروج عن الإحرام).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ : «إن معنى الإجزاء: أنه لا يجب عليه القضاء، وقد يؤمر الإنسان بفعل شيء، ويثاب إن فعله ويوجب عليه القضاء، مثل: أمره بالمضي في فاسد الحج،

وأمره بالصلاة إذا ظن أنه على طهارة ومع ذلك يجب القضاء».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن فعل المأمور به يمنع لزوم القضاء؛ وذلك لأن القضاء للعبادة المؤقتة هو فعل يوقع بعد خروج وقتها بدلاً من فعلها في وقتها، وذلك يكون إما لأن العبادة ما فعلت أصلاً، أو فعلت على وجه الفساد، وذلك غير حاصل؛ لأنه قد فعلها في وقتها بكمال شروطها على وجه الصحة، فلم يتصور لزوم القضاء.

أما قولهم في الحج الفاسد، والصوم الفاسد، والصلاة الفاسدة: إن القائم بها قد امتثل الأمر، فلا نسلم ذلك؛ لأنه لم يأت بها على ما اقتضاه الأمر؛ حيث إنه أوقعها فاسدة فلم يأت بها على الوجه الشرعي فيبقى التعبد الواجب بالأمر في ذمته، ولن تبرأ هذه الذمة من الأمر إلاَّ إذا تدارك الخلل، وقضاها على الوجه المشروع.

فمثلاً الشخص مأمور بفعل حج صحيح خال عن أي مفسد، لكنه أفسد حجه بواحد من المفسدات، فيبقى الأمر والواجب في ذمته وعهدته لن تبرأ هذه الذمة، ولن يخرج من هذه العهدة إلاَّ إذا أتى بما أمر به على الوجه المشروع، فأمر بالقضاء لأجل إبراء ذمته، وإنما أمر بالمضي في الحج الفاسد؛ لأجل الخروج عن الإحرام، أي: حتى لا يبقى على إحرامه إلى السنة القادمة.

أما إذا أتى بالحج والصوم والصلاة كاملة، ومستوفية لجميع شروطها، فإن ذمته تبرأ بذلك الإتيان والامتثال، فلا يعقل مع ذلك إيجاب القضاء. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (وقولهم: «لا يقتضي الأمر إلاَّ الامتثال» هو محل النزاع، فلا يقبل. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ : «إن الأمر لا يقتضي إلاَّ طلب امتثال المأمور به فقط، فيكون الإجزاء أمراً زائداً لا يدل عليه اللفظ».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن هذا هو موضع النزاع بيننا وبينكم. بيانه:

أنه اختلف هل الأمر يقتضي الامتثال والإجزاء بفعل المأمور به على الوجه المشروع، أو يقتضي الامتثال فقط دون الإجزاء؟

نحن قلنا ـ وهو المذهب الأول ـ إن الأمر يقتضي الامتثال، والإجزاء، أي: سقوط القضاء.

وأنتم قلتم: إن الأمر يقتضي الامتثال، ولا يقتضي الإجزاء، فلا يسقط القضاء، إذن دليلكم الثالث هو محل النزاع، ومحل النزاع لا يصلح دليلاً لكم.

* * *

جواب ثان عن الدليل الثالث

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: ـ الأمر يتضمن إيجاد المأمور به وامتثاله، فإذا أوجده المكلف وامتثل ما أمر به على الوجه المشروع برئت ذمته عن حكم الأمر، فعاد إلى ما كان عليه قبل الأمر، فلا يجب عليه فعل غيره إلاَّ بدليل، فالإجزاء ليس أمراً زائداً، بل هو داخل في مقتضى الأمر.

* * *

الخـلاف لفظـي

لقد اتضح ـ مما سبق ـ أن الخلاف لفظي؛ لأن المكلف أتى بالمأمور به على وجهه، ولا خلاف في أنه يمكن إيراد أمر ثان بعبادة يوقعها المأمور على حسب ما أوقع الأولى، لأنه كاستئناف شرع وتعبد ثان.

قال الكيا الهراسي الطبري: الخلاف في هذه المسألة لا يتحقق؛ لأنه إن كان المراد لزوم الإتيان بمثله فهي مسألة التكرار ـ السابقة ـ وعلى هذا فالأول يجزىء عن الآخر، وإن كان لأنه لم يقع الموقع فهو غير مجزىء بالاتفاق.

* * *

الأمر بالأمر بالشيء

الأمر بالأمر بالشيء هل يكون أمراً بذلك الشيء أولاً؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**مسألة الأمر بامر بالشيء ليس أمراً به ما لم يدل عليه دليل**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ما لم يدل عليه دليل.

ومعنى ذلك: أن الأمر المتعلِّق بأمر المكلف لغيره بفعل من الأفعال لا يكون أمراً لذلك الغير بذلك الفعل.

هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء.

* * *

أدلة الجمهور على هذا المذهب

قوله: (مثاله قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاة لسبع» ليس بخطاب من الشارع للصبي، ولا إيجاباً عليه مع أن الأمر واجب على الولي، لكن إذا كان المأمور بالأمر النبي ﷺ كان واجباً بأمر النبي ﷺ؛ لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي ﷺ وتحريم مخالفته أما إذا كان المأمور بالأمر غيره: فلا يبعد أن يجب عليه الأمر؛ لحكمة فيه، مختصة به، ولهذا لا يمتنع أن يقال للولي الذي يعتقد أن لطفلة على طفل آخر شيئاً: «عليك المطالبة بحقه» ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أن على طفلك شيئاً يجب عليك الممانعة، وليس لك التسليم).

ش: **أقول**: استدل الجمهور ـــ وهم أصحاب المذهب الأول ـــ على أن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ـــ بدليلين هما:

الدليل الأول

أنه لو كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً لذلك الغير، لكان ذلك مقتضاه لغة ولو كان كذلك لكان أمره ﷺ لأولياء الصبيان بقوله: «مروهم بالصلاة لسبع» أمراً للصبيان بالصلاة من الشارع، ولكن هذا ليس أمراً للصبيان من الشارع، ولا إيجابياً عليهم؛ لأن الأمر موجه نحو الأولياء؛ حيث إنه أمر تكليف، ولذلك يذم الولي بترك هذا الأمر شرعاً.

فلو كان ذلك ـــ أيضاً ـــ أمراً للصبيان لكانوا مكلفين بأمر الشارع وهذا غير متصور في حق الصبيان؛ لعدم فهمهم لخطاب الشارع، ولقوله ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ».

* * *

الدليل الثاني

أنه يحسن أن يقول شخص للولي ـ الذي يرى أن لطفله على طفل غيره شيئاً ـ : «طالب بحقه»، ويقول للمدعى عليه ـ إذا عرف أنه لا شيء على طفله ـ : «لا تعطه ومانعه».

ولا يعد ذلك مناقضة في كلامه، ولو كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً لذلك الغير لوقع التناقض.

وكذلك يحسن أن يقول السيد لعبده سالم: «مر غانماً بكذا» ويقول لغانم: «لا تطعه»، ولا يعتبر ذلك مناقضة في كلامه، ولو كان ذلك أمراً لغانم لكان كأنه قال: «أوجبت عليك طاعتي، ولا تطعني» وهو تناقض.

وبناء على هذا المذهب: فإن الآمر لو أوجب على المأمور أن يأخذ من غيره مالاً: لا يكون ذلك إيجاباً للإعطاء على ذلك الغير مثاله قوله تعالى لنبيه: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ﴾ [التوبة: ١٠٣]، فإن ذلك لا يدل على إيجاب إعطاء الصدقة على الأمة بنفس ذلك الإيجاب، بل إن وجب فإنما يجب بدليل آخر موجب لطاعة الرسول فيما يحكم به تعظيماً له، ونفياً لما يلزم من مخالفته من تحقيره وهضمه في أعين الناس المبعوث إليهم، المفضي إلى الإخلال بمقصود البعثة.

* * *

المذهب الثاني ـ وهو لم يذكره ابن قدامة ـ

وهو: أن الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره بفعل من الأفعال يكون أمراً لذلك الغير بذلك الفعل.

نقل العالمي الحنفي ذلك في كتابه: «أصول الفقه» عن بعض العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن الأمر بالأمر بالشيء يعتبر أمراً بذلك الشيء ـ بما رواه نافع عن عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر النبي ﷺ عن ذلك، فقال له: «مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر» ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء».

وجه الدلالة: أن العلماء أجمعوا على أن ذلك كان واجباً على ابن عمر مع أن الأمر ورد إليه من أبيه عمر، الذي كان مأموراً من قبل الرسول ﷺ، فهذا يدل على أن الأمر بالأمر بالشيء هو أمر بذلك الشيء وإلاّ لما وجب على ابن عمر ذلك.

* * *

الجـواب ذلـك

يمكن أن يقال ـ في الجواب عنه ـ : إن ذلك الوجوب على أن ابن عمر ليس من مقتضى صيغة الأمر الصادرة من رسول الله ﷺ، بل فهم عمر وابنه ـ رضي الله عنهما ـ أن مقصود رسول الله ﷺ التبليغ لعبد الله، لا أن أباه يأمره من عند نفسه، ولا نزاع أنه إذا فهم التبليغ أن الثاني يكون مأموراً بالأمر الأول.

* * *

مقتضى الأمر للجماعة

قوله: **(فصل الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم، إلاّ أن يدل عليه دليل، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ**

﴿بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فيكون فرض كفاية).

ش: أقول: ظاهر الخطاب بالأمر مع جماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، أي يعم كل فرد منهم، فهو فرض على كل واحد منهم بعينه إلاَّ أن يدل دليل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد منهم.

أو أن يرد الخطاب بالأمر بلفظ لا يعم الجميع، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فهذا يُسمى فرض كفاية.

* * *

الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية

كلام ابن قدامة ــ السابق ــ هو إشارة إلى هذا الفرق، وإليك توضيح ذلك:

فرض العين: هو ما وجب على جميع المكلفين، ولا يسقط إلاَّ بفعل كل واحد بعينه ممن وجب عليه، فهو مهم منظور بالذات إلى فاعله، حيث قصد حصوله من كل عين من أعيان المكلفين كفرض الظهر، أو من عين مخصوصة كالنبـي ﷺ فيما فرض عليه، دون أمته.

وسمي بفرض العين: لأن خطاب الشارع يتوجه إلى كل مكلف بعينه، ولا تبرأ ذمة المكلف منه إلاَّ بأدائه بنفسه.

أما فرض الكفاية: فهو ما وجب على الجميع، وسقط بفعل البعض، فهو مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله إلاَّ بالتبع للفعل؛ ضرورة أنه لا يحصل الفعل بدون فاعل.

وسُمِّي بفرض الكفاية: لأن قيام بعض المكلَّفين به يكفي للوصول إلى

مقصد الشارع في وجود الفعل، ويكفي في سقوط الإثم عن الباقين مع كونه واجباً على الجميع.

قال الإمام الشافعي ــ في الأم ــ : «حقٌّ على الناس غسلُ الميت، والصلاة عليه، ودفنه لا يسع عامتهم تركه، وإذا قام فيه كفاية أجزأ عنهم إن شاء الله»، وقال الإمام أحمد: «الغزو واجب على كل الناس، فإذا غزا بعضهم أجزأ عنهم».

* * *

سؤال عن حقيقة فرض الكفاية

قوله: (فإن قيل: ما حقيقة فرض الكفاية أهو واجب على الجميع، ويسقط بفعل البعض؟ أم على واحد غير معين كالواجب المخير؟ أم واجب على من حضر دون من غاب كحاضر الجنازة ــ مثلاً ــ؟).

ش: **أقول**: لما نقل بعض العلماء: اختلاف الناس في تفسير حقيقة فرض الكفاية ــ كالشيخ العالمي الحنفي في كتابه «أصول الفقه» ــ استشكل ذلك بعض من نظر فيه، فأوردوا هذا السؤال طالبين القول الحق في ذلك، فقالوا:

ما المراد بفرض الكفاية؟

هل حقيقة فرض الكفاية: أنه فرض على الجميع، ثم يسقط الفرض بفعل بعض الأفراد؟

أو أن حقيقته هي: أنه فرض على واحد لا بعينه، أيُّ واحد كان كالواجب المخير في خصال الكفارة ــ مثلاً ــ ؟

أو أن حقيقته هي: أنه واجب على من حضر بعينه، كحاضر الجنازة

مثلاً، أما من غاب فهو ندب في حقه؟

فما الصحيح من تلك الأقسام؟

* * *

الجواب عن ذلك السؤال

قوله: **(قلنا: بل واجب على الجميع، ويسقط بفعل البعض، بحيث لو فعله الجميع نال لكل ثواب الفرض، ولو امتنعوا: عم الإثم الجميع ويقاتلهم الإمام على تركه، وسقوط الفرض بدون الأداء ممكن إما بالنسخ، أو بسبب آخر، أما الإيجاب على واحد لا بعينه فمحال؛ لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أبهم الوجوب لم يعلم بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين فإن التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك السؤال: بأن الصحيح من هذه الأقسام الثلاثة: هو الأول، وهو: أنه واجب على الجميع، وإذا فعله بعضهم سقط عن الجميع.

* * *

اعتراض على هذا

اعترض معترض قائلاً: إن الوجوب على الجميع يقتضي وجوب الأداء على الجميع لتوجه الخطاب إليهم، وحينئذٍ سقوطه بفعل البعض بعيد.

* * *

الجواب عن ذلك

يجاب عن ذلك ويقال: إن سقوط الفرض بدون الأداء يمكن إما عن طريق النسخ، أو بأي سبب آخر، ويدل عليه: أنهم لو فعلوا ـ بأجمعهم ـ

نال كل واحد منهم ثواب الفرض، وإن امتنعوا: عم الإثم والحرج الجميع، وقاتلهم الإمام على تركه، وإذا فعله بعضهم دون البعض سقط الإثم عن الذين لم يفعلوه، وأثيب الذين فعلوه.

وهذا ليس ببعيد ـ كما زعمتم ـ ؛ لأنه ليس بمحال، فاستبعادكم له لا يمنع وقوعه إذا ثبت دليله.

أما القسم الثاني ـ وهو: أنه فرض على واحد لا بعينه ـ فهذا محال؛ لأن فيه إبهاماً وإلباساً؛ لأن المكلف ينبغي أن يعلم تمام العلم هل هو مكلف أم لا؟ وإذا أبهم الوجوب تعذر الامتثال.

وهذا بخلاف إيجاب خصلة من بين ثلاث خصال، فإن التخيير فيها واضح ولا إبهام في ذلك، حيث إن الامتثال في ذلك غير متعذر، حيث إنه يختار أي خصلة من تلك الخصال ويكفر بها يمينه وتبرأ ذمته كما قلنا ذلك بالتفصيل في الواجب المخير.

أما الثالث ـ وهو أنه يجب على من حضر دون من غاب ـ فهذا ـ أيضاً ـ باطل؛ لمخالفته حقيقة فرض الكفاية؛ لأن المقصود هو حصول ذلك الفرض ـ كصلاة الجنازة، والجهاد ـ من غير نظر بالذات إلى فاعله.

* * *

شروط فرض الكفاية

الذي يوصف بأنه فرض كفاية له شرطان:

الأول: أن يكون فيه مصلحة شرعية، أو هو وسيلة لمصلحة شرعية.

مثال المصالح الشرعية: ضبط أصول الفقه، وفروعه، والكتاب والسنة والإجماع وأنواع الأدلة، وأن يوصلها كل قرن إلى من بعده، ومناظرة

الملحدين والطاعنين في الدين، وضبط أصول الدين في العقائد، وتعليم القرآن، والفروع الشرعية للطلبة، والنحو واللغة وكل ما يتعلق بالكتاب والسنة.

ومثال الوسائل للمصالح الشرعية: الصنائع والحرف التي لا يستغني عنها الناس، فيجب أن تخرج لكل حرفة طائفة تقوم بها، فإن كان لهم في ذلك نية أثيبوا ثواب الواجب، وإن لم يكن لهم نية لا يثابوا، وليس كل واجب يثاب عليه.

ومن الأشياء التي لا يثاب عليها ــ مع أنها واجبة ــ نفقات الزوجات، والأقارب ورد المغصوب، ودفع الديون إذا فعلت من غير قصد امتثال أوامر الله ــ تعالى ــ أما إذا قصد فيها أوامر الله ــ تعالى ــ ففيها أجر وثواب.

الشرط الثاني: أن يكون مما لا تتكرر مصلحته بتكرره، مثل: إنقاذ الغريق، فإنه إذا رفعه واحد من البحر، ثم نزل آخر بعده لم يحصل بنزوله مصلحة، وكذلك إطعام الجوعان، وإكساء العريان، فهذا ونحوه يجب على الكفاية، ويسقط عن الباقين نفياً للتعب.

* * *

اعتراض

قال معترض: لو قلنا بفرض الكفاية على تعريفكم، للزم من ذلك أن الأفعال البدنية ينوب فيها أحد عن أحد، وهذا خلاف الإجماع؟

* * *

جوابه

إن هذا ليس من باب النيابة، بل الذي أسقط الوجوب عن الفاعل: هو

فعله، والذي أسقط الوجوب عن غير الفاعل: هو انتفاء مصلحة الوجوب، فانتفى الوجوب لانتفاء مصلحته، فبقي الوجوب بعد ذلك عبثاً.

إذن أسباب السقوط مختلفة، وليس فيه نيابة.

* * *

اعتراض آخر

قال معترض: لو قلنا بفرض الكفاية للزم أن يكون الشارع قد سوَّى بين الفاعل وغير الفاعل، وهذا خلاف مقاصد الشريعة.

جوابه

إن الفاعل وغير الفاعل قد استويا في سقوط الخطاب عنهما ـ فقط ـ لكن فرق الشارع بينهما: بأن الفاعل مثاب على فعله، وغير الفاعل غير مثاب، بل يكون بريء الذمة ـ فقط ـ.

* * *

هل تشارك الأمة النبي ﷺ فيما خوطب به، أو أثبت في حقه من الأحكام؟ أو توجه الحكم إلى واحد من الصحابة فهل يدخل فيه غيره؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: إذا أمر الله ـ تعالى ـ نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص، كقوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾ [المزمل: ١، ٢].

أو أثبت في حقه حكماً فإن أمته يشاركونه في ذلك الحكم ما لم يقم على اختصاصه به دليل.

وكذلك إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره، ويدخل فيه النبي ﷺ نحو قوله: «إن الله فرض عليكم صيامه» هذا قول القاضي، وبعض المالكية، وبعض الشافعية).

ش: أقول: المذهب الأول: أن الأمر للنبي أمر لأمته، والأمر لواحد من الصحابة، هو أمر لغيره ـ أيضاً ـ ويدخل النبي كذلك، وهذا يتكون من ثلاث حالات:

الحالة الأولى

إذا خاطب الله نبينا ﷺ بالأمر بفعل عبادة بلفظ ليس فيه تخصيص، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ اللَّيْلَ﴾ [المزمل: ١، ٢]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَأَنذِرْ﴾ [المدثر: ١، ٢]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ١]، وقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمل: ٦٥]، فإن أمته يشاركونه في حكم ذلك الأمر والفعل حتى يدل دليل على تخصيصه بذلك الحكم.

الحالة الثانية

إذا توجه الخطاب إلى الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ دخل فيه النبي ﷺ، كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله عليه السلام: «يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا».

الحالة الثالثة

إذا توجه الأمر إلى واحد من الصحابة فإنه يدخل غيره من الصحابة في

ذلك الأمر، ويشملهم حكمه، مثل: «رجم ماعز»، و «قطع يد سارق رداء صفوان بن أمية» ونحو ذلك.

وهؤلاء يدخلون إذا لم يرد دليل على تخصيص من وجه إليه الخطاب به، كقوله ﷺ ــ لما مرض ــ: «مروا أبا بكر فليصل بالناس»، وقوله: «قم يا حمزة فبارز هذا»، «قم يا علي»، «قم يا عبيدة بن الحارث».

فإن هذا لا يعم بقية الصحابة: فلا يدخل كل الصحابة في الإمامة، كذلك لم يجز لغير هؤلاء المخصوصين أن يقوموا للمبارزة، وذلك لورود تخصيصهم.

أما إذا لم يرد دليل يخصصه في الأمر، فإنه يشمله ويشمل غيره كما قلنا.

هذه الأحكام في الحالات الثلاثة ذهب إليها: القاضي أبو يعلى في «العدة»، وذكر أنه مذهب الإمام أحمد، وأكثر الحنابلة وأكثر المالكية، وأكثر الحنفية، وقال الإسنوي ــ في «نهاية السول» ــ: «إنه ظاهر كلام الشافعي».

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال أبو الحسن التميمي، وأبو الخطاب، وبعض الشافعية: يختص الحكم بمن توجه إليه الأمر).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه إذا توجه الأمر إلى واحد ــ مما ورد في تلك الحالات ــ لم يدخل غيره فيه بإطلاقه، أي: أن الحكم يختص بمن توجه إليه الأمر، ولا يدخل غيره فيه إلاَّ بدليل يوجب التعميم.

ذهب إلى ذلك أبو الحسن التميمي كما نقله عنه أبو يعلى ــ في «العدة» ــ ، واختاره أبو الخطاب ــ في «التمهيد» ــ وأكثر الشافعية، ونسبه بعضهم إلى جمهور العلماء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن الأمر إذا توجه إلى واحد لم يدخل غيره فيه ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (لأن السيد من أهل اللغة لو أمر عبداً من عبيده بأمر: لاختص به، دون بقية عبيده).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة المذهب الثاني، وهو: أن الأمر إذا توجه إلى واحد لم يدخل غيره فيه ــ : إجماع أهل اللغة. بيانه:

أنه لا خلاف بين أهل اللغة أن السيد إذا قال لعبد واحد من عبيده: «افعل كذا وكذا» لم يدخل بقية عبيده في ذلك الأمر، فكذلك إذا أمر الله نبيه ﷺ بأمر لم تدخل فيه الأمة، وكذلك الأمر للصحابي الواحد لا يعم غيره من الصحابة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولو أمر الله ــ تعالى ــ بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب التالي ــ وهو:

أن الأمر إذا توجه إلى واحد لم يدخل غيره فيه ــ . قياس المتعبِّد على العبادة. بيانه:

أنه لو ورد الأمر بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى، فكذلك إذا توجه الأمر إلى متعبِّد لم يدخل فيه متعبِّد آخر، وهذا لأن الأمر يتناول العبادة، والمتعبد بها، فكما لا يتعدى أحدهما لا يتعدى الآخر.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة القائلين: إن الأمر إذا توجه إلى واحد لا يدخل غيره فيه ــ : قياس لفظ الخصوص على لفظ العموم. بيانه:

أن لفظ الخصوص ضد لفظ العموم، ثم لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك لفظ الخصوص لا يحمل على العموم والاستغراق بمطلقه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لنا).**

ش: **أقول**: أصحاب المذهب الأول قالوا بالتعميم في الحالات الثلاث السابقة الذكر، وهي:

الحالة الأولى: أن الله ــ تعالى ــ إذا أمر نبيه بأمر بلفظ ليس فيه تخصيص فإن أمته يشاركونه في ذلك الأمر.

الحالية الثانية: أنه إذا توجه الخطاب إلى الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ دخل فيه النبـي ﷺ.

الحالية الثالثة: أنه إذا توجه الأمر إلى واحد من الصحابة فإنه يدخل فيه غيره.

هذا هو المذهب الأول، واستدل أصحابه لكل حالة بأدلة، إليك بيانها:

أدلة الحالة الأولى

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ على صحة الحالة الأولى ــ وهي: أنه إذا أمر الله ــ تعالى ــ النبـي ﷺ بأمر فإن الأمة تشاركه في هذا الأمر ما لم يقم دليل على تخصيصه ــ بأدلة كثيرة ــ إليك أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(قول الله ــ تعالى ــ : ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فعلل إباحته لنبيه ــ عليه السلام ــ بنفي الحرج عن أمته، ولو اختص به الحكم لما كان علة لذلك).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن الأمة تشارك النبـي ﷺ في الخطابات الموجهة إليه ــ : قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ علل إباحته في تزويجه من كانت امرأة لزيد الذي تبناه بعلَّة واضحة، وهي: نفي الحرج عن المؤمنين إذا أرادوا أن يتزوجوا بنساء أدعيائهم ولو اختص هذا الحكم بالنبـي ﷺ لما علَّله بهذا.

أي: فلو لم تدخل أمته في خطاب الله لنبيه لما علله بذلك التعليل فثبت: أنهم مشاركون له فيما فعله.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (وأيضاً قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ولو كان الأمر له مختصاً به لما احتيج إلى تخصيصه بلفظ التخصيص).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن الأمة تشارك النبـي ﷺ في الخطابات والأوامر الموجهة إليه ــ: قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ خصَّص النبـي ﷺ هنا بلفظ مخصص، فلو كان هذا مختصاً به لما احتيج إلى هذا التخصيص بذلك اللفظ المخصص.

أي: لو لم تدخل الأمة معه في خطاب واحد لما احتاج إلى استثناء وتخصيص.

أو تقول ــ في وجه الدلالة ــ بعبارة أخرى: لو كان الرسول ﷺ منفرداً بما يتوجه إليه من الشرع لم يكن لتخصيصه بذلك اللفظ فائدة.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (وروي أن النبـي ﷺ سأله رجل فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب

فأصوم، فقال رسول الله ﷺ: «وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم»، فقال: لست مثلنا يا رسول الله، الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: «والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي»، وروي عنه في القبلة مثل ذلك، رواهما مسلم، فالحجة فيه من وجهين: أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اختص الحكم به لم يكن جواباً لهم، الثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم، فدل على أن مثل هذا لا يجوز اعتقاده).

ش: **أقول:** الدليل الثالث: ـ على أن الأمة تشارك النبـي ﷺ في الخطابات الموجهة إليه ـ : أن رسول الله ﷺ قد كان يسأله بعض الصحابة عن الأمر فيجيب عن حال نفسه. من أمثلة ذلك:

المثال الأول: ما روته عائشة ـ رضي الله عنها مرفوعاً ـ : أن رجلاً سأل النبـي ﷺ فقال: «تدركني الصلاة وأنا جنب» إلى آخر الحديث الذي ذكره ابن قدامة.

المثال الثاني: ما روته أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ : أن امرأة قبلها زوجها وهو صائم، فأتت النبـي ﷺ فقالت له ذلك، فقال ﷺ: «ألا أخبريها أني أفعل ذلك».

وجه الدلالة من ذلك: من طريقين:

الطريق الأول: أن الرسول ﷺ أجاب السائلين بما كان يفعله في حال نفسه، وهذا يدل على أنهم يشاركونه في الأحكام والخطابات، فلو كان الحكم مختصاً به لم يصلح فعله أن يكون جواباً لهم.

الطريق الثاني: أن الرسول ﷺ قد أنكر على السائلين مراجعتهم له باختصاصه بالحكم وتفريقهم بينه وبينهم، وورد ذلك في الحديث الأول:

ـ وهو قوله لما قال السائل: لست مثلنا ـ : «إني لأرجو أن أكون أخشاكم...» إلخ.

فهذا يدل على أنه لا يختص بأي حكم من الأحكام الشرعية، إلاَّ إذا ورد دليل على هذا الاختصاص.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولأن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام كرجوعهم إلى فعله «في الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال»، و «إيجاب الوضوء من الملامسة»، «وصحة الصوم ممن أصبح جنباً»، و «عدم ثبوت حكم الإحرام في حق من بعث هديه وأقام في أهله»، حتى عدُّوا ذلك ناسخاً لما قبله، ومعارضاً لما خالفه من أمره ونهيه).

ش: أقول: الدليل الرابع ـ من الأدلة على أن الأمة تشارك الرسول ﷺ في الخطابات الموجهة إليه، وأنه لم يختص بها ـ : أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ إذا اختلفوا في حكم من الأحكام الشرعية فإنهم يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها ما ذكره ابن قدامة هنا.

وجه الدلالة: أنه كان مخصوصاً بحكم الشريعة لم يصح رجوعهم إلى فعله ﷺ فدل على مساواته بغيره في أحكام الشرع.

* * *

اعتراض

اعترض معترض قائلاً: إن الصحابة صارت إلى هذه الأفعال بدلالة خاصة مقتضية لتلك الأفعال.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك: لو كان هناك دلالة خاصة اقتضت تلك الأفعال لذكروها، وسألوا عنها كسؤالهم عن نفس الدلالة، ولكن لما لم يذكروا شيئاً، دل على أنهم رجعوا إلى مجرد فعله ﷺ.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (ولأن الله ـ تعالى ـ أمر نبيه ﷺ بقيام الليل ودخل فيه أمته، حيث نسخه عنهم بقوله: «علم أن لن تحصوه فتاب عليكم»، ولما عاتبه في تحريم ما أحل الله له قال عقيبه: «قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم» وابتداء الخطاب بمناداته وحده، ثم تممه بلفظ الجمع بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ﴾ [الطلاق: ١]، وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به).

ش: **أقول**: الدليل الخامس: من الأدلة على أن الأمة يشاركون النبي ﷺ فيما وجه إليه من خطابات: أن الله ـ سبحانه ـ يبتدىء الخطاب بأن ينادي الرسول ﷺ منفرداً في حكم من الأحكام ثم يتمم الخطاب بلفظ الجمع، فهذا يدل دلالة واضحة على أن حكم خطابه لا يختص به، فمثلاً:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ﴾ [المزمل: ١، ٢]، هذا الخطاب موجه إلى النبي ﷺ بمفرده، ثم تممه وأكمله بخطاب للجميع، فقال: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحۡصُوهُ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۖ فَٱقۡرَءُواْ﴾ [المزمل: ٢٠]، حيث إن في ذلك نسخاً عنهم جميعاً.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ﴾ [التحريم: ١] ثم تممه وأكمله بخطاب موجه إلى الجميع، فقال: ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ﴾ [التحريم: ٢].

وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [الطلاق: ١]، ثم أكمله وتممه بخطاب موجه إلى الجميع، فقال: ﴿إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١].

فخطاب الرسول بمفرده أولاً، ثم تكميله بخطاب موجه إلى الجميع يدل على أنه لا يراد أن الحكم الأول خاص بالنبي ﷺ، بل هو عام له ولغيره.

* * *

الدليـل السادس

قوله: (وقد أشار إليه ــ عليه السلام ــ بقوله: «إنما أسهو لأسن»).

ش: **أقول**: الدليل السادس ــ على أن الأمة يشاركون النبي ﷺ في الخطابات الموجهة إليه ــ إشارة النبي ﷺ إلى ذلك، حيث إنه قال: «إنما أسهو لأسن»، وجاء في رواية أخرى قوله: «إني أنسى لأسن»، ورواية ثالثة: «إني لأنسى لأسن».

فهذا دليل واضح على أن حكم خطابه لا يختص به.

* * *

الأدلة على الحالة الثانية

استدل أصحاب المذهب الأول على الحالة الثانية ــ وهي: أنه إذا توجه الخطاب إلى الصحابة رضي الله عنهم دخل فيه النبي ﷺ ــ بدليلين، هما:

الدليـل الأول

قوله: (فإذا ثبت: أن أمته يشاركونه في حكمه لزم مشاركته لهم في أحكامهم؛ لوجود التلازم ظاهراً، فإن ما ثبت في أحد اللازمين ثبت في

الآخر، فإنه لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم، وقد أقمنا الدليل على خلافه).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن الخطاب إذا توجه إلى الصحابة رضي الله عنهم فإن النبي ﷺ يدخل معهم ـ: قياس مشاركته لهم على مشاركتهم له. بيان ذلك:

أنه ثبت ـ بأدلة كثيرة ـ أن الأمة يشاركون النبي ﷺ في الحكم الموجه إليه فكذلك يقاس عليه: أنه يشارك أمته في الأحكام الموجهة إليهم، فلا فرق؛ لأنه لو ثبت في حق الصحابة حكم انفردوا به دون النبي ﷺ للزم من ذلك أن يثبت حكم خاص به دون الصحابة، وقد ثبت بطلان الأخير ـ أي بطل ثبوت حكم خاص به دون الصحابة ـ بالأدلة السابقة الذكر ـ، وإذا بطل هذا فقد بطل الأول، أي: بطل ثبوت حكم في حق الصحابة انفردوا به دون النبي ﷺ.

وبذلك ثبت المطلوب: وهو: أن الخطاب الموجه إلى الصحابة يدخل فيه النبي ﷺ.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولهذا قالت حفصة للنبي ﷺ: ما شأن الناس حلوا، ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «إني لبدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أحل حتى أنحر»، فلولا أنه داخل فيما ثبت لهم من الأحكام ما استدعوا منه موافقتهم، ولا أقرهم على ذلك وبين لهم عذره).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن الخطاب إذا توجه إلى الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإن النبي ﷺ يدخل معهم ـ النقل وهو: ما قالته

حفصة ـ هنا ـ وفي رواية عن جابر: أن النبـي ﷺ لما أمر الصحابة بالفسخ قالوا: أتأمرنا بالفسخ وأنت لا تفسخ، فقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة، ولحللت كما تحلون، وفي رواية عن ابن عمر أنه قال: لما أمرنا رسول الله ﷺ أن نحل بعمرة قلنا: فما يمنعك يا رسول الله أن تحل معنا؟ قال: «إني هديت ولبَّدت، فلا أحل حتى أنحر هديـي».

وجه الدلالة: أن النبـي ﷺ داخل في الخطابات الموجهة إلى الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ؛ لأنه هنا لم ينكر عليهم سؤالهم، فلم ينكر عليهم قولهم: «ما شأن الناس حلوا ولم تحلل من عمرتك»، وقولهم: «أتأمرنا بالفسخ وأنت لا تفسخ»، وقولهم: «فما يمنعك يا رسول الله أن تحل معنا»، بل أقرهم على هذا السؤال؛ لأنه يعرف أن الصحابة أرادوا ـ بسؤالهم ـ أن يفسِّر لهم انفراده عنهم بالحكم في هذه المرة.

فلو لم يكن الرسول ﷺ داخلاً معهم في الخطابات الموجهة إليهم لما سألوه عن سبب عدم موافقته لهم، ولما أقرهم على ذلك، وبين لهم عذره وسبب عدم موافقته لهم في هذا الحكم.

فبان من ذلك: أن الرسول ﷺ يشارك الصحابة فيما ثبت لهم من الأحكام.

* * *

الأدلة على الحالة الثالثة

قوله: (والدلالة على أن الحكم إذا ثبت في حق واحد من الصحابة دخل فيه غيره).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول على الحالة الثالثة ـ وهي: أن الأمر والحكم إذا توجه إلى واحد من الصحابة فإنه يدخل غيره

من الصحابة في ذلك الأمر والحكم ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (قوله عليه السلام: «خطابـي للواحد خطاب للجماعة»).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره ـ ما روي أن النبـي ﷺ ـ قال: «خطابـي للواحد خطاب للجماعة»، وفي رواية: «حكمي على الواحد حكم على الجماعة».

وجه الدلالة: واضح، وهو أنه إذا توجه خطاب أو حكم إلى واحد من المكلفين، فهو عام لجميع المكلفين.

اعتراض على ذلك

أنه لا يصح الاستدلال بهذا الحديث وذلك لأنه لا أصل له، كما قال العجلوني ـ في كشف الخفا ـ: «إنه ليس له أصل بهذا اللفظ»، وقال ابن كثير ـ في تحفة الطالب ـ: «لم أر لهذا الحديث قط سنداً، وسألت عنه شيخنا جمال الدين أبا الحجاج، . والذهبـي مراراً فلم يعرفاه بالكلية».

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا الحديث قد تقوّى بحديث آخر صحيح وهو: ما رواه الترمذي في كتاب السير، باب ما جاء في بيعة النساء عن أميمة بنت رقيقة ـ رضي الله عنها ـ أن النبـي ﷺ قال: «إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة».

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كانت ترجع في أحكامها إلى قضايا النبـي ﷺ في الأعيان كرجوعهم في حد الزاني إلى قصة ماعز، وفي دية الجنين إلى حديث حمل بن مالك، وفي المفوِّضة إلى قصة بروع بنت واشق، وفي السكنى والنفقة إلى حديث فاطمة بنت قيس، وفريعة بنت مالك، وإلى حديث صفية والأنصارية في سقوط طواف الوادع عن الحائض، وغير ذلك).

ش: أقول: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره ــ: إجماع الصحابة في أحكام الحوادث، حيث إن الصحابة بعد وفاة النبـي ﷺ كانوا يرجعون إلى ما قضى به النبـي ﷺ على أعيان وأشخاص منهم، فيأخذون تلك الأحكام المعينة ويعممونها له ولهم.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ ولا حاجة إلى إعادتها، فقد تكلمت عنها ــ فيما سبق ــ في خبر الواحد.

ولم يقل أحد من الصحابة أن كل حكم خاص بمن خوطب به فقط؛ إذ لو كان لنقل، ولكن لم ينقل إلينا شيء من ذلك، فكان ذلك إجماعاً منهم على تساوي الجميع في تلك الأحكام.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (ولأنه لو اختص به لما احتيج إلى التخصيص بقوله لأبـي بردة في التضحية بالجذع من المعز: «يجزيك ولا يجزىء عن أحد بعدك»).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على أن الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره ـ : أنه لو كان الحكم يختص بمن خوطب به من الصحابة ـ فقط ـ دون غيره من الصحابة لكان ذلك أصلاً يعرفه كل صحابي، وبناء عليه لا يحتاج إلى أن النبي ﷺ يخاطب بعض الصحابة ويخصصه بالخطاب ويبين ذلك باللفظ.

مثل قوله لأبي بردة: في الجذع من الماعز: «يجزيك ولا يجزىء عن أحد بعدك»، إذ لو كان الصحابي يختص بما خوطب به لما كان لقوله: «ولا يجزىء لأحد بعدك» فائدة.

مثال آخر: قوله ﷺ للرجل الذي تزوج بما معه من القرآن: «هذا لك وليس لأحد بعدك»، فلو كان الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة مختصاً به لما كان لقوله: «وليس لأحد بعدك» فائدة ـ أيضاً ـ .

لكن لما كان الأصل هو: أن الخطاب الموجه إلى واحدٍ من الصحابة يدخل فيه غيره، احتيج إلى بيان بعض الأحكام النادرة التي تخالف هذه القاعدة فبين النبي ﷺ ذلك لئلا يعمل بذلك الأصل وهو العموم.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(دليل آخر: أن قول الراوي: «نهى رسول الله ﷺ أو أمر، أو قضى» يعم، ولو اختص الحكم من شوفه به لم يكن عاماً؛ لاحتمال أن يكون الراوي سمع نهي النبي ﷺ، أو أمره لواحد فلا يكون عاماً)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من الأدلة على أن الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره ـ : أن قول الصحابي: «نهى

رسول الله ﷺ عن المزابنة»، وقوله: «أمر رسول الله ﷺ بوضع الجوائح»، وقوله: «قضى بالشفقة فيما لم يُقسم» ونحو ذلك يعم الصحابي الذي رآه النبي ﷺ يبيع بالمزابنة فنهاه، ويعم غيره ممن عمل مثل عمله، كذلك يعم الصحابي الذي أمره رسول الله ﷺ بوضع الجائحة ويعم غيره من الصحابة.

وعموم ذلك ثبت بإجماع الصحابة: فقد عرف عنهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور، كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع: «نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة»، واحتجوا بمثل هذه الألفاظ نحو: «نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة، وبيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه، والمنابذة» إلى غير ذلك، وقد اشتهر عنهم احتجاجهم بذلك في وقائع كثيرة، مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ.

ولو كان الحكم مختصاً بمن خوطب به فقط لما كان ذلك عاماً لجميع الصحابة ومن بعدهم إلى قيام الساعة، لأنه يحتمل أن يكون ذلك الصحابي الراوي سمع النبي ﷺ ينهى صحابياً واحداً أو يأمره بلفظ خاص فلا يكون عاماً، وهذا الاحتمال هو الذي جعل أكثر العلماء يخالفون في ذلك ويقولون: إن قول الصحابي ــ نهى رسول الله أو أمر أو قضى أو حكم لا يعم وستأتي هذه المسألة في باب العموم إن شاء الله.

لكن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ استدل بذلك، بناء على مذهبه هناك حيث قال: «قول الصحابي نهى رسول الله ﷺ أو قضى يقتضي العموم».

* * *

الدليل الخامس

قوله: (ولأن الخطاب بالكتاب والسنة إنما شوفه به أصحاب

النبي ﷺ، ولا خلاف في ثبوت حكمه في حق أهل الأعصار).

ش: أقول: الدليل الخامس ـ من الأدلة على الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره ـ: أن الألفاظ الوارد في الكتاب والسنة من أوامر ونواهي إنما خوطب بها أصحاب النبي ﷺ وأجمع العلماء على أن كل خطاب قد وجه إلى الصحابة فهو موجه إلى غيرهم في جميع العصور إلى قياس الساعة، وإذا كان الأمر كذلك فمن باب أولى أن يكون الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره من الصحابة. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ذكر أن أصحاب المذهب الثاني استدلوا بثلاثة أدلة على أن الحكم يختص بمن توجه إليه الأمر، ولا يدخل غيره فيه إلاَّ بدليل يوجب التعميم ـ ولم يجب عنها، وإليك الجواب عن كل واحد من تلك الأدلة.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «إن السيد من أهل اللغة لو أمر عبداً من عبيده بأمر لاختص به دون بقية عبيده كذلك أوامر صاحب الشريعة إذا توجهت إلى واحد لا يدخل فيه غيره»، فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن هذا قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: أن لفظ صاحب الشرع أدخل في العموم من لفظ غيره

ألا ترى أنه لو قال الله ـ تعالى ـ لنبيه، أو قال النبـي لبعض أمته: «صم؛ لأنك صليت» دخل في ذلك كل مصل؛ اعتباراً بتعليله، أما لو قال السيد لواحد من عبيده: «اسقني ماء؛ لأنك صليت» لم يدخل غيره من عبيده المصلين في ذلك.

وكذلك لو قال: «والله لا آكل السكر؛ لأنه حلو» لم يدخل في يمينه غيره من الحلويات، فكلام الشارع يختلف عن كلام الآدميين. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ : «لو أمر الله ـ تعالى ـ بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى، فكذلك إذا توجه الأمر إلى متعبِّد لم يدخل فيه متعبِّد آخر»، فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك بأن قياسكم المتعبِّد على العبادة قياس فاسد ـ أيضاً ـ ؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: أن الله سبحانه وتعالى إذا أمر بعبادة فإنه أراد أن تقام تلك العبادة بذاتها لمصلحة هو يعلمها، بخلاف المتعبِّد فإنه سبحانه إذا أمره بأن يفعل شيئاً فإنه لا يقصده هو بالذات، ولكن يقصد جميع المكلفين إذا لم يكن هناك دليل يخصصه بهذا الأمر، لأن النبـي ﷺ مبعوث إلى الناس كافة دون تخصيص بعض الأفراد دون بعض.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ : «إن لفظ العموم لا يُحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك الخصوص لا يُحمل على العموم بمطلقه»، فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك، بأن هذا ثبت لديكم عن

طريق القياس، وهذا قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: أن الخطاب وإن وجه إلى شخص فإنه يعم جميع الأشخاص؛ بناء على أن الشريعة عامة وشاملة لجميع المكلفين، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقول النبي ﷺ: «بعثت إلى الأحمر والأسود».

وأما لفظ العموم إذا ورد فإنه جاء على أصله فلا يصرف عن هذا الأصل إلاّ بدليل. والله أعلم.

* * *

تعلُّق الأمر بالمعدوم

تحرير محل النزاع

أولاً: اتفق العلماء على أن المعدوم لا يتعلق به الأمر تعلقاً تنجيزياً ما دام معدوماً، أي: لا يطلب منه إيقاع المأمور به حال عدمه، لأن هذا محال؛ لأن شروط التكليف منتفية فيه.

ثانياً: اتفق العلماء على أن المعدوم إذا وجد وهو مستكمل لشرائط التكليف فإنه يتعلق به الأمر، وأنه يتوجه الخطاب؛ ليفهمه ويعمل به.

ثالثاً: واختلفوا في تعلُّق الأمر بالمعدوم الذي علم الله ـ تعالى ـ أنه سيوجده مستكملاً لشرائط التكليف على مذهبين:

* * *

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: الأمر يتعلق بالمعدوم، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفهم).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: الأمر يتعلق بالمعدوم على تقدير وجوده ووجود شروط التكليف فيه.

أي: أن الأمر يتناول المعدومين الذين علم الله ــ سبحانه ــ أنهم سيوجدون على صفة التكليف.

هذا مذهب أكثر الشافعية، والحنابلة، وأكثر المالكية، ونسبه بعضهم إلى الجمهور، وهو الحق عندي لما سيأتي من الأدلة.

* * *

اختلاف أصحاب هذا المذهب

اختلف أصحاب هذا المذهب ــ فيما بينهم ــ هل الأمر أمر إعلام، أو إلزام؟ على أقوال:

فقال بعضهم: الأمر المتعلق بالمعدوم أمر إعلام، وليس أمر إلزام.

وقال آخرون: هو أمر إلزام.

وقال فريق ثالث: يتناول الأمر المعدوم تبعاً.

والحق عندي هو الثاني وهو: أن الأمر المتعلق بالمعدوم أمر إلزام؛ لأن أوامر الشرع في موضوعها ملزمة لا معلمة من غير إلزام، وليست مجرد تابعة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(خلافاً للمعتزلة وجماعة من الحنفية)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأمر لا يتناول المعدومين وإنما يختص بالموجودين ــ فقط ــ .

ذهب إلى ذلك أكثر المعتزلة، وبعض الحنفية كأبـي بكر الجصاص وغيره، وقال الغزالي في «المستصفى»: لا يتناول الأمر المعدومين لغة، ويتناولهم بدليل آخر».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(قالوا: لا يتعلق الأمر به)**.

ش: **أقول**: قال أصحاب المذهب الثاني: إن الأمر لا يتعلق بالمعدوم ولا يتناوله واستدلوا على ذلك بأدلة، هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يتناول المعدوم ـ: أن المعدوم يستحيل خطابه ـ وهو: توجيه الكلام إليه بحيث يفهم ذلك الكلام ويسمعه ـ فإذا استحالت مخاطبته استحال أن يكلف بامتثال الأمر وفعله.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: **(ولأنه لا يقع منه فعل، ولا ترك، فلم يصح أمره كالعاجز بالصبا والمجنون)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يتناول المعدوم ـ: قياس المعدوم على الصبـي والمجنون. بيانه:

أننا اتفقنا على عدم تعلق الأمر بالصبي والمجنون مع وجودهما فمن باب أولى أن لا يتعلق الأمر بالمعدوم، والجامع: عدم فهم الخطاب وعدم معرفة الآمر والمأمور به، وأنه لا يقع منهم فعل ولا ترك صحيح.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأن المعدوم ليس بشيء فأمره هذيان)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم ـ: أن المعدوم لا يُعتبر شيئاً ـ عندكم ـ؛ لأنكم قلتم: يتعلق الأمر بالمعدوم على تقدير وجوده، وإذا كان ليس بشيء فأمره هذيان أي: عبث لا فائدة منه.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(وكما أن من شرط القدرة وجود المقدور يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم ـ: القياس. بيانه:

أنه اشترط للقدرة وجود المقدور فكذلك يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: إذا كانت القدرة لا يمكن أن تكون مع عدم المقدور، فكذلك الأمر لا يمكن أن يكون مع عدم المأمور.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (لنا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن الأمر يتعلق بالمعدوم على تقدير وجوده وهو مستكمل لشروط التكليف ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(اتفاق الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله ــ تعالى ــ ، وأوامر نبيه ــ عليه السلام ــ على من لم يوجد في عصرهم، لا يمتنع من ذلك أحد)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول ــ على أن الأمر متعلق بالمعدوم: إجماع الصحابة على أن الأمر متعلق بالمعدوم.

بيانه:

أن جميع الصحابة والتابعين كانوا يأخذون بالظواهر المتضمنة أوامر الله ــ تعالى ــ وأوامر رسوله ﷺ ويطبقونها على من لم يوجد في زمانهم، ولم يحدث أن واحداً امتنع من ذلك التطبيق، إذ لو حدث لنقل، ووصلنا، ولكن لم يكن شيء من ذلك، فصار إجماعاً منهم على أن الأوامر الشرعية متعلقة بالمعدوم أي: تتناول من كان معدوماً حال الخطاب بالأمر.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأنه قد ثبت أن كلام الله ــ تعالى ــ قديم، وصفة من صفاته لم يزل آمراً وناهياً)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن الأمر يتعلَّق بالمعدوم ـ : أنه قد دلت الدلالة الواضحة على أن أمر الله ـ تعالى ـ ونهيه هو كلامه، وأن كلامه قديم من صفات ذاته غير مُحدَث، وأنه لم يزل آمراً، ولا حاضر مأمور.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (وقال الله تعالى: ﴿فاتَّبعوه﴾ وهذا أمر باتباع النبي ﷺ، ولا خلاف أنا مأمورون باتباعه، ولم نكن موجودين).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على أن الأمر متعلق بالمعدوم ـ النص. بيانه:

قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وجه الدلالة: أن الله ـ سبحانه ـ أمرنا باتباع النبي ﷺ، ولا خلاف في أنا نحن مأمورون باتباعه، ولم نكن ـ حين نزول الآية موجودين، بل معدومين، ومع ذلك توجه الأمر إلينا بالتكليف ومن لم يتبع الرسول ﷺ فقد كفر؛ لأن مخالفة الرسول هي مخالفة لله ـ سبحانه وتعالى ـ ومخالفة الله كفر.

وهناك نصوص أخرى دلت على أن الأمر متعلق بالمعدوم، منها الآية السابقة، ومنها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وجه الدلالة: أنه لا خلاف أنه أريد بذلك جميع أمته، فقد خاطبهم وهم معدومين.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام: ١٩].

وجه الدلالة: أن المعدوم قد بلغه الأمر إذا وجد فدل على أن الأمر يتعلق بالمعدوم.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول على أن الأمر يتعلَّق بالمعدوم: شرع بالأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني، وفيما يلي ذكر الجواب عن كل دليل:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وقولهم: «إن خطاب المعدومين محال»، قلنا: إنما يستحيل خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه، أما أمره بشرط الوجود فغير مستحيل بأن يفعل عند وجوده ما أمر به متقدماً، كما نقول: الوالد يوجب على أولاده ويلزمهم التصدق عنه إذا عقلوا، وبلغوا، فيكون الإلزام حاصلاً بشرط الوجود، ولو قال لعبده: «صم غداً»، فهو أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد).**

ش: **أقول:** لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «إن الأمر لا يتعلَّق بالمعدوم لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه».

أجاب أصحاب المذهب الأول بقولهم: إنا لما قلنا: إن الأمر يتعلق بالمعدوم، لم نقل ذلك مطلقاً، بل بشرطين: أولهما: أن يوجد، وثانيهما: أن يكون قد استكمل شروط التكليف، فخطابه بإيجاد الفعل حال عدمه هذا

هو المستحيل، أما توجه الأمر إليه بشرط الوجود فكيف يكون مستحيلاً؛ لأنه يفعل في حال وجوده ما أمر به سابقاً وعلى هذا يصح أن يكون مأموراً.

يؤيد ذلك: أن الوالد لو وصَّى عند موته لمن سيوجد بعده من أولاده بوصية فإن الولد بتقدير وجوده وفهمه يصير مكلفاً وملزماً بوصية والده حتى أنه يوصف بالطاعة بالامتثال، ويوصف بالعصيان بالمخالفة.

ويؤيد ذلك أيضاً: أن السيد لو قال لعبده: «صم غداً»، فإن هذا لا يُسمَّى أمراً في الغد، بل يُسمَّى أمراً في الحال وأن يكون الامتثال في الغد.

فكذلك الأمر المتعلِّق بالمعدوم، هو أمر في الحال، والامتثال يكون بعد وجود ذلك المعدوم مستكمل لشروط التكليف، ولا يوجد في ذلك أي استحالة.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(وأما العاجز فإنه يصح أمره بشرط القدرة فهو كمسألتنا بغير فرق)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ: «إن المعدوم لا يصح منه فعل ولا ترك كالعاجز بالصغر والجنون».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن المعدوم لا يصح منه ذلك في حال العدم، أما بعد الوجود فيصح منه الفعل، وأما العاجز فلا نسلم أنه لا يصح أن يؤمر، بل يصح أمره بشرط القدرة، وزوال العجز، كما يصح ــ في مسألتنا ــ أن يؤمر المعدوم بشرط أن يزول العدم، ولهذا قال كثير من العلماء: الصبي والمجنون مأموران بشرط البلوغ والعقل.

* * *

اعتراض على هذا الجواب

قوله: (فإن قيل: هذا مخالف لقوله ـ عليه السلام ـ : «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي...»...).

ش: **أقول**: اعترض معترض ـ على الجواب عن الدليل الثاني من أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ قائلاً: لا أسلِّم هذا الجواب؛ لأنه مخالف للنص وهو قول النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ».

فكيف تدعون أن الصبي والمجنون مأموران مع أنهما قد رفع القلم عنهما بالنص؟!

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: المراد به رفع المأثم، والإيجاب المضر بدليل أنه قرن به النائم).

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك الاعتراض بقولهم: إنه ليس المراد برفع القلم ـ في هذا الحديث ـ هو أنه لا يتوجه إلى الصبي والمجنون أيُّ أمر، بل المراد برفع القلم ـ هنا ـ هو: رفع المأثم، ورفع الإيجاب المضيق.

أي: أن الصبي والمجنون ـ في حال الصِّبا والجنون ـ لا يأثمان إذا تركا امتثال ذلك الأمر، وأن هذا الأمر المتوجِّه إليهما لا يُراد منه التضييق عليهما بالتنفيذ فوراً، وإنما يُوجَّه الأمر الآن، وامتثاله يكون بعد البلوغ والإفاقة.

يدل على ذلك أنه قرن معهما النائم، فالنائم يتوجَّه إليه الأمر حال نومه، ولكن الامتثال يكون بعد استيقاظه، فكذلك الصبي والمجنون، كما قلنا.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ : «إن المعدوم لا يُعتبر شيئاً فأمره هذيان وعبث»، فإنه يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن المعدوم يتعلق به الأمر بشرط أن يكون في العلم أنه يوجد، وهذا غير محال ــ كما قلنا سابقاً ــ .

وأيضاً فإن من عادة الناس أن يوصوا إلى من يحدث من أولادهم بالنظر في وقوفهم، وصرفها في وجوه يعينها الواقف، وإن كان هؤلاء الأولاد في حال الوصاية معدومين، فهذا لا يمكن أن يكون عبثاً وهذياناً.

والحاصل: أن الأمر تعلق بمأمور وجد في الثاني، كما تعلقت الوصية بمن يحدث في الثاني، وكما تعلق الأمر بالعاجز لقدرة تحدث في الثاني.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: (ولا نسلِّم أن من شرط القدرة وجود المقدور، فإن الله ــ سبحانه وتعالى ــ قادر قبل أن يوجد مقدوراً).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب الثاني ــ في دليلهم الرابع ــ : «كما أن من شروط القدرة وجود المقدور يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن هذا الدليل مبني على القياس، وهو قياس فاسد؛ لأنا لا نسلم الأصل المقاس عليه؛ حيث إن الله ــ سبحانه ــ يوصف بأنه قادر قبل وجود المقدور.

وإذا بطل الأصل، فإنه يبطل الفرع المقاس، فبطل دليلكم.

* * *

هل لهذه المسألة فائدة أو ثمرة؟

هذه المسألة لا ثمرة لها في الفروع الفقهية، ولكن لها فائدة وثمرة من جهة أخرى، وهي: أنه إذا احتج علينا بآية، أو حديث، فإنه على المذهب الأول ــ وهو أن الأمر يتعلق بالمعدوم ــ لزمنا على الحد الذي كان يلزمنا لو كنا في عصر النبي ﷺ موجودين.

وعلى المذهب الثاني ــ وهو: أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم ــ لا يلزمنا ذلك إلاَّ بدليل خارجي وهو ــ في الغالب ــ القياس، وهو قياس أنفسنا على من وجد في عصر النبي ﷺ.

* * *

أمر الله ــ سبحانه ــ

بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله

عنون ابن قدامة لهذه المسألة بهذا العنوان ليحصرها في موضع واحد وهو: كون الآمر عالماً بانتفاء شرط الوقوع، دون المأمور، مثل: إذا أمر الله ــ تعالى ــ عبده بالحج هذا العام وهو يعلم أن هذا المأمور يموت في شوال ــ أي قبل الحج ــ . فهل يجوز ذلك؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فصل: ويجوز الأمر من الله ـ سبحانه ـ بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله).

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز الأمر من الله ـ تعالى ـ بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعل المأمور به.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وعند المعتزلة: لا يجوز ذلك إلاَّ أن يكون تعلقه بشرط تحققه مجهولاً عند الآمر، أما إذا كان معلوماً أنه لا يتحقق الشرط، فلا يصح الأمر به).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يجوز الأمر من الله ـ تعالى ـ بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعل المأمور به، إلاَّ أن يكون تعلق الأمر بشرط تحققه مجهولاً عند الآمر.

ذهب إلى ذلك المعتزلة.

* * *

الفرق بين المذهبين

المعتزلة قالوا: إن الأمر المقيد بالشرط أمر حاصل ناجز في الحال، لكن يشترط أن يكون تحقق الشرط مجهولاً عند الآمر والمأمور، أما إذا كان تحقق الشرط معلوماً فلا يُسمَّى أمراً، فلو قال: «صم إن عشت ألف سنة» فليس هذا بأمر؛ لأنه معلوم عدم تحقق الشرط، ولو قال: «صم إن كان العالم

مخلوقاً» فهذا يمكن أن يُسمَّى أمراً، ولكن ليس بمقيد بشرط، وليس هذا من الشرط في شيء؛ لأن الشرط هو الذي يمكن أن يوجد ولا يوجد.

فلما كان العلم بوجود الشرط أو عدمه منافياً وجود الأمر المقيد بالشرط زعم المعتزلة: أن الله ــ سبحانه ــ عالم بعواقب الأمر، فالشرط في أمره محال.

أما نحن ــ وهو مذهب جمهور العلماء ــ فنسلِّم أن جهل المأمور شرط، أما جهل الآمر فليس بشرط.

فمثلاً: لو أن سيداً له عبد، وأخبر نبيٌّ صادقٌ: أن هذا العبد سيموت قبل رمضان، فإنه يتصور أن السيد يأمر عبده بصوم رمضان مهما جهل العبد ذلك، والحكمة في ذلك: الابتلاء والامتحان للعبد ليرى هل يشتغل بالاستعداد فيثاب على العزم على الامتثال، ويعاقب على العزم على الترك.

والمعتزلة قالوا: إن ذلك مستحيل، وقالوا: إن العبد إذا شهد هلال رمضان توجه إليه الأمر بحكم قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، لكن ذلك بناء على ظن البقاء ودوام القدرة؛ فإن الحياة والقدرة شرط في التكليف، فإذا مات في منتصف الشهر تبينا أنه كان مأموراً بالنصف الأول، وأنه لم يكن مأموراً بالنصف الثاني.

هذا هو الفرق بين مذهب الجمهور ومذهب المعتزلة. والله أعلم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المعتزلة ــ على أنه لا يجوز الأمر من الله ــ تعالى ــ بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله ــ بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: (لأن الأمر: طلب، فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟ وكيف يقول السيد لعبده: «خط ثوبي إن صعدت السماء»؟

وبهذا يفارق أمر الجاهل، فإن من لا يعرف عجز غيره عن القيام يتصور أن يطلبه منه، أما إذا علم امتناعه، فلا يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً لم يكن آمراً).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة المعتزلة على أن ذلك لا يجوز ـ: أن الأمر ـ كما سبق ـ طلب إيجاد المأمور به، ولا يمكن أن يقوم ذلك الطلب بذات من يعلم امتناع وجود المأمور به.

فمثلاً: كيف يقوم بذات السيد طلب الخياطة إن صعد العبد إلى السماء والسيد يعلم ـ تمام العلم ـ أن العبد لا يمكنه أن يصعد السماء، هذا لا يمكن أن يكون أمراً؛ لعجزه، وعلم الآمر بامتناعه.

أما الآمر الجاهل فيجوز أن يطلب ما يشاء؛ فإن الذي لا يعرف عجز عبده عن القيام يتصور أن يطلبه منه، ويقول للعبد: «قم» ويقوم بذاته الطلب، أي: يكون طلباً على وجهه.

أما إذا علم عجزه، فلا يمكن أن يقوم بذاته طلب الممتنع، أي: لا يكون طلباً على وجهه.

والحاصل: أنه مهما علم الآمر عدم الشرط فكيف يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً، فكيف يكون آمراً والأمر هو الطلب؟! هذا لايمكن.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن، أو يتقدم أما أن يتأخر عن المشروط فمحال).

ش: أقول: الدليل الثاني ــ من أدلة المعتزلة على أنه لا يجوز ذلك ــ : أن الأمر إذا قيد بشرط يؤدي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، وهذا ممتنع، أي: يمتنع تعليق الأمر بشرط مستقبل؛ لأن الشرط لا بد أن يكون حاصلاً مع المشروط، أو قبله.

* * *

هذه المسألة تنبني
على مسألة النسخ قبل التمكن

قوله: (وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن).

ش: أقول: إن هذه المسألة التي نحن بصددها مبنية على مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل، كما في قصة أمر إبراهيم بذبح ولده، وهو يعلم أنه لا يمكنه من ذبحه بالفعل، أي: أن هذه المسألة فرع لتلك المسألة.

والحق: أنه كما قلنا: إنه يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل ــ كما وقع في أمر إبراهيم بذبح ابنه، وكما وقع في خمس وأربعين صلاة ليلة الإسراء ــ .

فمن باب أولى أن يقال: إنه يجوز أمر الله ــ تعالى ــ بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله.

* * *

فائدة هذه المسألة

قوله: (وأن فيه فائدة على ما مضى).

ش: **أقول**: فإن قال قائل: ما فائدة كون الله ــ سبحانه ــ يأمر مكلفاً بفعل شيء وهو يعلم أن هذا المكلف لا يتمكن من فعل ذلك الشيء؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ: إن لذلك فائدة، وهي: امتحان المأمور بالعزم، والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد، وربما يكون في ذلك استصلاح لخلقه.

أي: أن هذا الأمر ــ وإن كان الله تعالى يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله ــ فيه فوائد:

منها: أن فيه استصلاحاً لحاله يدعوه إلى فعل الطاعات ويزجره عن فعل المعاصي.

ومنها: أن فيه إصلاحاً لغير المأمور بحث أو زجر.

ومنها: أن هذا الأمر فيه امتحاناً وابتلاء للمأمور ليشتغل بالاستعداد فيثاب على العزم على امتثال الأمر، ويعاقب على العزم على الترك.

هذه الفوائد هي نفسها فوائد مسألة «جواز النسخ قبل التمكن من الفعل»، وقد سبقت.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على

أنه يجوز الأمر من الله ـــ تعالى ـــ بما في معلومه أن المكلَّف لا يتمكن من فعل المأمور به ـــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام، منهي عن الزنا والسرقة، ويثاب على العزم على امتثال المأمورات، وترك المنهيات، ويكون متقرباً بذلك، وإن لم يحضر وقت عبادة، ولا يمكن من زنا، ولا سرقة. وعلمه بأن الله ـــ تعالى ـــ عالم بعاقبة الأمر لا ينفي عنه ذلك، وإن احتمل أن لا يكون مأموراً منهياً لعدم مساعدة التمكن يجب أن يشك في كونه مأموراً منهياً، وفي كونه متقرباً؛ إذ لا خلاف في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور، وترك ما ليس بمنهي، ليس بقربة، وهذا لا يتيقن أنه مأمور، ولا متقرب، وهذا خلاف الإجماع).

ش: أقول: الدليل الأول ـــ من أدلة الجمهور على أنه يجوز ذلك ـــ: أن الأمة مجمعة قبل ظهور المعتزلة على أن الصبي إذا بلغ فإنه يجب عليه أن يعلم ويعتقد كونه مأموراً بشرائع الإسلام، منهياً عن الزنا والسرقة والقتل في الحال، فإذا عزم على فعل المأمور بها، وعزم على ترك المنهي عنها يكون مثاباً على ذلك متقرباً إلى الله بذلك وإن لم يحضره وقت صلاة أو زكاة، ولا حضر من يمكن قتله، أو الزنا به، ولا حضر مال تمكن سرقته، ولكن يعلم نفسه مأموراً منهياً بشرط التمكن؛ لأنه جاهل بعواقب أمره.

وعلمه بأن الله ـــ تعالى ـــ عالم بعاقبة أمره، وأنه لا يتمكن من فعل المأمور به لا يدفع عنه وجوب هذا الاعتقاد.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (دليل ثان: الإجماع على أن صلاة الفرض لا تصح إلاَّ بنية الفرضية، ولا تقبل نية الفرضية إلاَّ بعد معرفة الفرضية، والعبد ينوي في أول الوقت فرض الظهر، وربما مات في أثنائها، فيتبين عندهم أنها لم تكن فرضاً فليكن شاكاً في الفرضية فتمتنع النية؛ لأنها لا تتوجه إلاَّ إلى معلوم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة الجمهور على أنه يجوز ذلك: إجماع الأمة على أن صلاة الفرض لا تصح إلاَّ بنية الفرضية، ولا يعقل تبييت نية الفرضية إلاَّ بعد معرفة الفرض ما هو، والعبد ـ مثلاً ـ ينوي في أوقات الصلاة فرض الظهر، ولكن ربما يموت في أثناء وقت هذه الصلاة فيتبين عند المعتزلة أنه لم يكن فرضاً أصلاً، فليكن شاكاً في الفرضية، وعند ذلك تمتنع النية؛ لأن النية قصد، لا يمكن أن تتوجه إلاَّ إلى مقصود ينبغي أن يكون هذا المقصود معلوماً وإلاَّ كيف تتوجه إليه.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: (فإن قيل: فإذا مات في أثنائها كيف يقال: إن الأربع كانت فريضة على الميت؟).

ش: **أقول**: اعترض بعض المعتزلة على دليل الجمهور السابق باعتراض قالوا فيه: إن نوى هذا العبد فرضية أربع ركعات، فلو مات بعد ركعتين يعلم أنه لم تكن الأربع فريضة وهو مجوز للموت، فكيف ينوي فرض ما هو شاك فيه؟

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: هو قاطع بأنها فرض عليه، لكن بشرط البقاء، والأمر بشرط أمر في الحال، وليس بمعلق، من عزم عليه يثاب ثواب العزم على الواجبات، فإن قول السيد لعبده: «صم غداً» أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد، ولو قال: «فرضت عليك بشرط بقائك» فهو فارض في الحال لكن بشرط، ولو قال لوكيله: «بع داري في رأس الشهر» كان وكيلاً في الحال، يصح أن يقال: «وكله» ويصح عزله، وإذا قال: «وكلني وعزلني» كان صادقاً، فإن مات قبل رأس الشهر لم يتبين كذبه، بخلاف ما إذا قال: «إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي» فإنه لا يكون وكيلاً في الحال).

ش: أقول: أجاب الجمهور عن ذلك الاعتراض بقولهم: إنه لم يشك فيه، بل هو قاطع بأن أربع ركعات فرض بشرط البقاء إلى آخرها، فالأمر بالشرط، أو في الحال، وليس بمعلَّق، والفرض بالشرط فرض، أي: أنه مأمور أمر إيجاب، من عزم على فعله يثاب ثواب من عزم على فعل واجب، فمثلاً: لو قال السيد لعبده: «صم غداً» فهذا ليس أمراً في الغد، لكنه أمر في الحال بصوم في الغد.

مثال آخر: قال له: «أوجبت عليك بشرط بقائك وقدرتك» فهو موجب في الحال، لكن إيجاباً بشرط.

مثال ثالث: لو قال شخص لوكيله: «بع داري غداً»، فالقائل موكل وآمر في الحال، والوكيل مأمور، ووكيل في الحال، حتى أنه يعقل أن يعزل قبل مجيء الغد، يؤيد ذلك: أنه لو قال الوكيل: «وكلني ثم عزلني» أو قال: «أمرني ثم منعني» كان صادقاً، فلو مات قبل مجيء الغد لا يتبين أنه كان كاذباً.

بهذه الأمثلة تتبين لك حقيقة المسألة، وقد سبق بعض من ذلك البيان في مسألة: «نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال».

ولذلك نجد الفقهاء قد فرَّقوا بين أن يقول الشخص: «إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي»، وبين قوله: «وكلتك ببيع داري، لكن تبيعها عند رأس الشهر».

فإن قوله الأول تعليق بشرط، أي: لا يكون وكيلاً في الحال.

أما قوله الثاني فهو يفيد أن يكون وكيلاً في الحال.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (الثالث: الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان، فإن كان الموت يتبين به عدم الأمر، والموت مجوَّز، فيصير مشكوكاً فيه، فكيف تلزمه العبادة بالشك؟).

ش: **أقول:** الدليل الثالث ـ من أدلة الجمهور على أنه يجوز ذلك ـ: أن الأمة قد أجمعت على لزوم الشروع في صوم رمضان ـ أعني أول يوم منه مثلاً ـ ولو كان الموت في أثناء نهار ذلك اليوم هو المبين عدم الأمر ـ كما زعمتم ـ: فإن الموت يكون مجوِّزاً ومسبباً للشك، فيصير الأمر مشكوكاً فيه، وإذا كان الأمر لم يتيقن منه، بل يكون مشكوكاً فيه فلا يلزمه الشروع بالعبادة مع الشك.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: (قالوا: لأن الظاهر بقاؤه، والحاصل يستصحب والاستصحاب

أصل تنبني عليه الأمور، كما أن من أقبل عليه سبع لا يقبح الهرب، وإن كان من المحتمل موت السبع دونه، ولو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال أمر).

ش: **أقول**: اعترض بعض المعتزلة ــ على الدليل الثالث ــ فقالوا: إن بقي كان واجباً عليه، والظاهر بقاؤه، والحاصل في الحال يستصحب، والاستصحاب أصل من أصول الشريعة تنبني عليه الأمور.

فمثلاً: أن من أقبل عليه سبع كالأسد ــ مثلاً ــ فإن الشخص يجب عليه الهرب، وإن كان هناك احتمال ضعيف وهو: موت الأسد قبل وصوله إلى ذلك الشخص، لكن هذا الاحتمال لا يلتفت إليه؛ بل يعمل بالأصل، وهو بقاء ذلك الأسد ووصوله إليه فيستصحبه فيهرب، كذلك هنا.

ولو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال الأوامر المضيقة أوقاتها كالصوم فإنه إنما يعلم تمام التمكن بعد انقضاء اليوم، ويكون قد فات.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: هذا يلزمكم، ومذهبكم يفضي إليه، وما أفضى إلى المحال محال، وأما الهرب فحزم، وأخذ بالأسوأ من الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك، فإن من شك في سبع في الطريق، أو لص حسن منه الاحتراز منه، وأما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال، بل ينبغي أن من أعرض عن الصوم لم يكن عاصياً؛ لأنه أخذ بالاحتمال الآخر).

ش: **أقول**: أجاب الجمهور عن ذلك الاعتراض بقولهم: إن قولكم هذا يلزمكم في الصوم، ومذهبكم هو الذي يفضي إلى هذا المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال.

أما قياسكم هذه المسألة على من يهرب من السبع فهذا قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: أن الشخص الهارب من وجه السبع حازم قد أخذ بأسوأ الاحتمالات والأحوال، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً، ومعروف من العادة أن من شك في وجود أسد في الطريق، أو وجود لص يأخذ الأموال فإنه يحسن منه الحزم والاحتراز، والسير في طريق آخر يغلب على ظنه أنه يخلو من ذلك.

أما الوجوب فإنه يثبت باليقين أو الظن الغالب، أما الشك والاحتمال فلا يثبت به الوجوب.

ويلزم من قولكم السابق: أن يقال: إن من أعرض عن الصوم، ومات قبل الغروب لم يكن عاصياً؛ لأنه أخذ بالاحتمال الآخر وهو: احتمال الموت فليكن معذوراً به، وهذا لم يقل به أحد.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أنه يجوز الأمر من الله ــ تعالى ــ بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله، شرع في الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المعتزلة القائلون: لا يجوز ذلك. وإليك الجواب عن وكل دليل، فأقول:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وقولهم: الأمر طلب، وطلب المستحيل من الحكيم محال)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المعتزلة في دليلهم الأول ـ : «إن الأمر ـ كما سبق ـ هو طلب إيجاد المأمور به، ولا يمكن أن يقوم ذلك الطلب بذات من يعلم امتناع وجود المأمور به».

أجاب الجمهور عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول

قوله: (قلنا: الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه: «إفعل» مع تجردها عن القرائن، وهذا متصور مع علمه بالاستحالة).

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من وجوه الجواب عن الدليل الأول للمعتزلة ـ : أنا لا نسلم أن الأمر طلب، وإنما الأمر هو: قول الأعلى لمن دونه: «إفعل» بشرط أن تكون هذه الصيغة ـ وهي: «إفعل» ـ مطلقة، أي: قد تجردت عن القرائن التي تصرفها.

وهذا متصور عقلاً ولا مانع منه، مع أن الآمر يعلم أن المكلَّف لن يتمكن من فعل المأمور به.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (وعلى أنا لو سلَّمنا أن الأمر طلب، فليس الطلب من الله ـ تعالى ـ كالطلب من الآدميين، وإنما هو استدعاء فعله لمصلحة العبد.

وهذا يحصل مع الاستحالة، لكي يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال، أو الترك؛ لطفاً به في الاستعداد، والانحراف عن الفساد، وهذا متصور).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجوه الجواب عن الدليل الأول

للمعتزلة ـ : سلمنا لكم قولكم: «إن الأمر طلب»، لكن لا نسلِّم أن الطلب الصادر من الله ـ تعالى ـ كالطلب الصادر من الآدميين، فقد كون الطلب من الله ـ تعالى ـ : معناه: اقتضاء واستدعاء فعل المطلوب لمصلحة العبد، ولا يراد منه نفس الفعل، ولكنه يكون تمهيداً ومقدمة وتوطئة للنفس ليرى هل يستعدُّ ويعزم على الامتثال فيثاب، أو على الترك فيعاقب؟ كل ذلك للابتلاء والامتحان وهذا كله متصوَّر، ولا مانع منه.

* * *

الوجه الثالث

قوله: (ويتصوَّر من السيد ـ أيضاً ـ أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال؛ امتحاناً للعبد واستصلاحاً له).

ش: **أقول:** الوجه الثالث ـ من وجوه الجواب عن الدليل الأول للمعتزلة ـ : أنه كما أن الله يستدعي ويطلب فعل المأمور به من المخلوق، وهو لا يريد وقوع الفعل، ولكن مراده امتحان هذا المخلوق، وهذا متصور.

كذلك يتصوَّر عقلاً أن يأمر السيد عبده بأوامر ناجزة وحالية، مع عزم السيد أنه سينسخ هذه الأوامر قبل قيام العبد بالامتثال، وذلك للابتلاء والامتحان، واستصلاحاً للعبد ومنعه من الفساد ليرى: فإن عزم العبد على الامتثال استحق المدح والثناء، وإن عزم على الترك استحق اللوم والذم والتوبيخ.

وإذا كان ذلك معقول الفائدة ومتصور فكذلك هاهنا.

* * *

الوجه الرابع

قوله: (ولو وكل رجلاً في عتق عبده غداً مع عزمه على عتق العبد

صح، ويتحقق فيها المقصود من استمالة الوكيل، وامتحانه في إظهار الاستبشار بأوامره، والكراهية له، وكل ذلك معقول الفائدة، فكذا هاهنا).

ش: **أقول**: الوجه الرابع ـ من وجوه الجواب عن الدليل الأول للمعتزلة ـ: أنه يتصوَّر أن يوكل السيد رجلاً آخر، ويقول له: «اعتق عبدي سالماً غداً»، مع أن السيد عازم على أنه سيعتق سالماً قبل غد، فهذا جائز ولا مانع منه، وتسمَّى هذه وكالة صحيحة، ولهذا فائدة، وهي: أن السيد يقصد: استمالة الوكيل إلى جانبه وإشعاره بأنه مقرب إليه، وامتحانه، فإن أظهر ذلك الوكيل الفرح والاستبشار استحق المدح وتقريبه إليه أكثر، وإن كره تلك الوكالة وتكليف السيد له، فإنه يستكشف ذلك منه قبل أن يولِّيه أموراً أعظم.

وكل ذلك معقول لأجل هذه الفائدة.

وإذا كان ذلك متصوراً ومعقولاً، فكذلك هاهنا: فإنه يجوز الأمر من الله ـ تعالى ـ بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله؛ لأجل فوائد قد ذكرناها.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: «يفضي إلى تقدم المشروط على الشرط»، قلنا: ليس هذا شرطاً لذات الأمر، بل الأمر موجود، وجد المشروط أم لم يوجد، وإنما هو شرط لوجوب التنفيذ، فلا يفضي إلى ما ذكروه، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المعتزلة في دليلهم الثاني ـ: «إن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يكون مقارناً للمشروط أو يكون متقدماً عليه».

أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ عن ذلك بقولهم: إن هذا ليس شرطاً لوجود ذات الأمر، وقيامه بذات الأمر، بل الأمر موجود قائم بذات الأمر سواء وجد الشرط أو لم يوجد، وإنما هو شرط لكون الأمر لازماً واجب التنفيذ، وليس ذلك من شرط كونه موجوداً.

ولهذا قلنا: إن الأمر أمر للمعدوم بتقدير الوجود، وإن لم يبلغه بشرط بلوغه، فليس البلوغ شرطاً لقيام نفس الأمر بذات الأمر، بل للزوم التنفيذ.

* * *

أثر هذا الخلاف في الفروع الفقهية

لقد بينا ــ فيما سبق ــ فائدة كون الله يأمر المكلف بفعل شيء وهو يعلم أن المكلَّف لا يتمكن من فعله، وقلنا: إنه للامتحان والابتلاء.

لكن هل لهذا الخلاف أثر في الفروع الفقهية؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ نعم: لقد تأثرت بعض المسائل الفقهية بهذا الخلاف، وإليك بعضاً منها:

● المسألة الأولى:

لو علمت المرأة بالعادة أنها تحيض في أثناء يوم من رمضان فهل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليوم؟

اختلف في ذلك.

فبناء على المذهب الأول ــ وهم مذهب الجمهور ــ: فإنه يلزمها ويجب عليها ــ أي على الحائض ــ الشروع في ذلك اليوم الذي علم الله أنها تحيض فيه؛ لأن المرخص في الإفطار لم يوجد، والآمر لا زال قائماً.

أما على المذهب الثاني ــ وهو مذهب المعتزلة ــ فإنه لا يلزمها أن تصوم ذلك اليوم؛ لأن بعض اليوم غير مأمور بصيامه.

● **المسألـة الثانيـة:**

لو قال شخص: إن شرعت في الصلاة، أو الصوم فزوجتي طالق، ثم شرع ومات في أثناء الصلاة، أو في أثناء صوم أول يوم فهل يلزمه الطلاق.

بناء على المذهب الأول ــ وهو مذهب الجمهور ــ: أنه يحنث ويلزمه الطلاق؛ لأن هذه صلاة، وهذا صوم في الحال، وتمام ذلك مقيد بالشرط.

وبناء على المذهب الثاني ــ وهو مذهب المعتزلة ــ أنه لا يحنث ولا يلزمه طلاق؛ لأن بعض الصوم ليس بصوم، وبعض الصلاة ليس بصلاة، والفاسد لا يحسب شيئاً.

● ● ●

النــهــــي

قوله: (إعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي وعلى العكس، فلا حاجة إلى التكرار إلاَّ في اليسير).

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن مسائل الأمر، شرع في الكلام عن النهي، ولم يتكلم في النهي إلاَّ عن مسألة واحدة ـ وهي اقتضاء النهي الفساد ـ أما باقي المسائل فذكر أنها على عكس ما ذكر من مسائل الأمر؛ لأن النهي يقابل الأمر ويشترك معه في كثير من المسائل، لذلك ترك أكثر مسائل النهي تفادياً للتكرار، وفيما يلي سأبين أهم مسائل النهي ـ باختصار ـ فأقول وبالله التوفيق.

* * *

المسألـة الأولـى
في تعريف النهي

النهي لغة: المنع، ومنه سمي العقل نهيه؛ لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب.

والنهي اصطلاحاً هو: استدعاء ترك الفعل بالقول على جهة الاستعلاء.

فلفظ: «استدعاء» معناه: الطلب، وهو يشمل: طلب الفعل، وهو: الأمر، وطلب الترك، وهو: النهي.

ولفظ: «ترك الفعل» أخرج الأمر؛ لأنه استدعاء الفعل.

ولفظ: «بالقول» أخرج الترك بالفعل، مثل: أن يقيد عبده، ويمنعه عما يريد.

ولفظ: «على جهة الاستعلاء» أخرج صيغة النهي إذا صدرت من المساوي، مثل قول المساوي لمساويه: «لا تضرب فلاناً» ويُسمَّى التماساً وشفاعة، كذلك أخرج صيغة النهي إذا صدرت من الأدنى، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ويُسمَّى دعاء.

وقيل في تعريف النهي: «إنه استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه»، وقيل: «إن النهي هو: قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء».

* * *

المسألة الثانية

هل للنهي صيغة موضوعة في اللغة

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن النهي له صيغة موضوعة في اللغة تدل بمجردها عليه، وهي: «لا تفعل».

وهذا هو المذهب الحق؛ لدليلين:

الدليل الأول

أن أهل اللغة قسموا الكلام إلى أمر ونهي، وخبر، واستخبار، فالأمر قولك: «افعل»، والنهي قولك: «لا تفعل»، والخبر قولك: «قد فعلت»، والاستخبار قولك: «هل فعلت»؟

* * *

الدليل الثاني

أن السيد لو قال لعبده: «لا تقم» فإنه يعقل منه: كفه عن القيام، وإذا خالفه وقام استحق العقوبة، ولو أنه رآه بعض العقلاء من أهل اللغة وهو يعاقبه فقال: إني أعاقبه؛ لأنه عصاني فقد نهيته عن القيام بقولي: «لا تقم» فقام، لوافقوه على أن العبد مستحق لتلك العقوبة، فكان هذا إجماعاً منهم على أن ذلك اللفظ وضع للنهي.

* * *

المذهب الثاني

أنه لا صيغة للنهي؛ قال بذلك الأشاعرة بناء على مذهبهم الفاسد: «أن الكلام معنى قائم في النفس»، كما قالوا ذلك في الأمر.

* * *

دليلهم على ذلك

استدل أصحاب المذهب الثاني: بأن هذه الصيغة ترد والمراد بها الكف عن الفعل، وترد والمراد بها الدعاء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وترد والمراد بها التسكين، كقوله تعالى: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ﴾ [طه: ٤٦]، وترد هذه الصيغة ويراد بها غير ذلك

مما سيأتي ذكره، وإذا كان الأمر كذلك فيجب أن نتوقف فيها حتى يرد الدليل بالمراد.

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إنه إذا وردت صيغة: «لا تفعل» لا يفهم منها إلاَّ الكف عن الفعل، وإنما يحمل على غير ذلك بقرينة من شاهد الحال وغيره، مثل: «البحر» يطلق حقيقة على الماء، ولكن يمكن حمله على الرجل العالم، أو السخي بقرينة.

* * *

المسألة الثالثة

صيغة «لا تفعل» ترد لمعان كثيرة، هي كما يلي:

الأول: التحريم، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء: ٣٢].

الثاني: الكراهة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

الثالث: الدعاء، كقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [آل عمران: ٨].

الرابع: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿ لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ ﴾ [المائدة: ١٠١].

الخامس: لبيان العاقبة، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، أي: عاقبة الجهاد والحياة.

السادس: التقليل والاحتقار، كقوله تعالى: ﴿ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا

بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ [الحجر: ٨٨]، فهو قليل وحقير، بخلاف ما عند الله.

السابع: اليأس، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ ۖ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التحريم: ٧].

الثامن: التفويض، كقوله تعالى: ﴿إِن سَأَلْتُكَ عَن شَىْءٍۭ بَعْدَهَا فَلَا تُصَٰحِبْنِى﴾ [الكهف: ٧٦].

التاسع: التسكين والتصبر، كقوله تعالى: ﴿لَا تَخَافَآ ۖ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ﴾ [طه: ٤٦].

العاشر: التهديد، كقول السيد لعبده: «لا تفعل اليوم شيئاً».

الحادي عشر: الالتماس، كقولك لمن يسويك: «لا تفعل هذا».

الثاني عشر: الشفقة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تتخذوا الدواب كراسي».

* * *

المسألة الرابعة:

اقتضاء النهي

إذا وردت صيغة النهي وهي: «لا تفعل» مجردة عن القرائن فماذا تقتضي؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

أن ظاهر النهي للتحريم، وأنه لا يحمل على غيره ـ مما سبق ذكره ـ إلَّا بقرينة، وهذا هو المذهب الحق؛ لدليلين:

* * *

الدليــل الأول

إجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ حيث إنهم فهموا من النهي الكف عن الفعل والترك، وأمثلة ذلك كثيرة، منها: أنه لما قال رافع بن خديج: «أن النبـي ﷺ نهى عن المخابرة»، ترك جميع الصحابة العمل بالمخابرة، كذلك قول الراوي: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، وعن بيع الملامسة والمنابذة، وعن بيع حبل الحبلة، وعن بيع المحاقلة وعن بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه» إلى آخر ذلك، كان الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ ينتهون بمجرد سماعهم لذلك، ولو لم يكن النهي يقتضي التحريم لما انتهوا عن المنهي عنها، ولما عاقبوا من يفعلها.

* * *

الدليــل الثـاني

أن السيد إذا نهى عبده عن شيء، فخالفه فإنه يستحق العقوبة واللوم، ولم يلمه عن تلك المعاقبة العقلاء من أهل اللغة، فلو لم يكن النهي يقتضي التحريم والمنع لما استحق به العقوبة.

* * *

المـذهب الثـاني

أن النهي يقتضي الكراهة التنزيهية.

دليل أصحـاب هذا المذهب

قالوا ــ في دليلهم ــ : إن لفظ النهي وهو: «لا تفعل» يرد والمراد به الكراهة التنزيهية، ويرد والمراد به التحريم، فنحمله على أقلهما؛ لأنه المتيقن.

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأنا قد بيَّنا أن مقتضى صيغة النهي التحريم بالدليلين السابقين، ولهذا كان مخالفه يستحق العقوبة فلو كان النهي للتنزيه لما استحق مخالفه للعقوبة.

* * *

المذهب الثالث

أن النهي: على الوقف حتى يرد الدليل ببيان المراد منه.

دليل أصحاب هذا المذهب

استدلوا على ذلك: بأن كون النهي موضوعاً للتحريم أو الكراهة التنزيهية إنما يعلم بدليل، ولم يثبت دليل من العقل، ولا من النقل على أحدهما فيجب التوقف.

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: بأن دليلكم يتضمن المطالبة بالدليل على أن النهي للتحريم، وقد ذكرنا أدلة ذلك، من إجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة.

أما إن توقفتم؛ لأن الصيغة لا تفيد شيئاً فهذا باطل؛ لأنه يلزم منه تسفيه واضع اللغة، وإخلاء الوضع عن الفائدة بمجرده.

تنبيه: هناك مذاهب أخرى في المسألة:

فقيل: إن النهي يقتضي الإباحة.

وقيل: إنه للقدر المشترك بين التحريم والكراهة، وهو مطلق الترك.

وقيل: أنه لفظ مجمل يدخل تحته معنيان: التحريم والكراهة.

* * *

المسألة الخامسة

هل النهي يقتضي الانتهاء على الفور والتكرار والدوام

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن النهي يقتضي الانتهاء على الفور، ويقتضي التكرار والدوام وهذا هو الحق؛ لدليلين:

الدليل الأول: أن السيد إذا قال لعبده: «لا تدخل الدار» اقتضى ذلك أن لا يفعل ذلك، ولا يدخل الدار على الفور وعلى التكرار والمداومة، وإن دخلها في أي وقت من الأوقات استحق الذم والعقوبة، ولو لم يكن مقتضياً لذلك لما استحق مخالفه الذم والعقوبة.

الدليل الثاني: أن الناهي لا ينهى إلاَّ عن قبيح، والقبيح يجب اجتنابه على الفور، وفي كل وقت.

* * *

المذهب الثاني

أن النهي لا يقتضي الفور، ولا التكرار.

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن النهي كالأمر، والأمر لا يقتضي الفور ولا التكرار ــ كما قلنا سابقاً ــ فكذلك النهي لا يقتضي ذلك.

الجواب عن ذلك

يقال في الجواب عن ذلك: إن دليلكم هذا مبني على قياس النهي على الأمر، وهذا لا نسلمه لوجود الفرق بينهما؛ لأن النهي آكد من الأمر لأن النهي يقتضي قبح المنهي عنه، والقبيح يجب اجتنابه، والأمر يقتضي حسن المأمور به، والحسن قد يكون مباحاً لا يلزم فعله.

* * *

المسألة السادسة

هل النهي عن الشيء أمر بضده؟

سبق ـ في باب الحرام ـ أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى على أصح الأقوال.

وهذه المسألة عكس تلك، أي: النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

أن النهي عن الشيء أمر بضده إذا كان له ضد واحد، وإن كان له أضداد فهو أمر بأحدها.

فإذا قال: «لا تقم» فهو: أمر بالقعود.

وهذا هو الصحيح؛ لأن المنهي يتحتم عليه ترك المنهي عنه، ولا يمكنه تركه إلاَّ بفعل ضده، وما تحتم فعله إلاَّ لأنه مأمور به.

* * *

المذهب الثاني

أن النهي لا يكون أمراً بضده سواء كان له ضد واحد أو أضداد، وهو للجرجاني من الحنفية، وتبعه بعض العلماء.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

استدلوا على ذلك بأدلة، منها:

الدليل الأول

أنه لا يمكن أن يكون لفظ واحد أمراً ونهياً.

الجواب عنه

يقال في الجواب عنه: إنا لا نقول ذلك مطلقاً، بل نقول: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، والنهي عنه أمر بضده من جهة المعنى، كما أنا نقول: إن فلاناً موجود في الرياض، معدوم في مكة ولا نقول: هو موجود معدوم على الإطلاق.

* * *

الدليل الثاني

قالوا: إن الإنسان منهي عن قتل نفسه، وليس بمأمور بترك قتل نفسه؛ لأنه لا يثاب على ترك قتل نفسه، ولو كان مأموراً به لأثيب عليه.

الجواب عنه

يقال في الجواب عن ذلك: بأنا لا نسلم ذلك، بل مأمور بترك قتل نفسه، ويثاب على ذلك، كما يعاقب على قتل نفسه.

* * *

المسألة السابعة

النهي عن أشياء بلفظ التخيير

سبق ـ في باب الواجب ـ أن قلنا: إن الأمر بأشياء على وجه التخيير يقتضي فعل أحدها ـ فقط ـ وهذا في الواجب المخير.

وهنا كذلك فإن الشارع إذا نهى عن أشياء بلفظ التخيير فإنه يقتضي المنع من أحدها لا بعينه.

فمثلاً لو قال: «لا تكلم زيداً أو عمراً» اقتضى المنع من كلام أحدهما لا بعينه؛ لأن السيد لو قال لعبده: «لا تأكل هذا أو هذا» اقتضى المنع من أحدهما لا بعينه فكذلك هنا.

وكذلك لو قال: «تصدق بدينار أو درهم» لم يقتض ذلك الجمع بينهما فكذلك هنا.

هذا مذهب الجمهور.

* * *

المذهب الثاني

أن النهي عن أشياء بلفظ التخيير يقتضي المنع منها جميعاً، وهذا مذهب المعتزلة.

* * *

أدلتهم على ذلك

استدلوا على ذلك بأدلة، ومنها:

الدليل الأول

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤].

وجه الدلالة: أنه هنا نهى عن طاعتهما بلفظ التخيير وهو: «أو» ومع ذلك لا يقتضي أحدهما.

الجـواب عنـه

يقال في الجواب عنه: إن الأصل أن يقتضي أحدهما، ولكن لم نعمل بالأصل ـ هنا ـ وحملناه على الجميع بقرينة، وهي: أن الآثم والكفور يأمرون بالمعصية، فلا تجوز طاعتهم.

* * *

الدليل الثاني

قالوا: إن ما وجب تركه بانفراده، وجب تركه مع غيره.

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عنه: بأن هذا يبطل بالأخت إذا كانت تحت الإنسان فإنه لا يجوز أن ينكح أختها، وإن لم تكن تحته جاز أن يتزوج أختها.

ويبطل ـ أيضاً ـ بما لو قال: لا تأكل تمراً إن أكلت خبزاً، فإنه لا يجوز الجمع بينهما، ولكن يجوز أن يأكل أحدهما، فإن أكل خبزاً لم يجز له أكل التمر، وإن أكل التمر لم يجز له أكل الخبز.

هذه المسائل التي ينبغي أن أنبه القارىء إليها.

* * *

المسألة الثانية
وهي التي ذكرها ابن قدامة
هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه أو لا؟

أي: النهي عن البيع والنكاح وجميع التصرفات المفيدة للأحكام هل يقتضي فسادها أو لا؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (من ذلك أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً.

أي: أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام ـ كالنهي عن البيع، وعن النكاح وجميع التصرفات ـ يقتضي فسادها.

والمراد به: عدم ترتب الآثار:

فأثر النهي في العبادات: عدم براءة الذمة.

وأثر النهي في المعاملات: عدم إفادة الملك والحل.

هذا ما ذهب إليه الجمهور من المالكية والشافعية، والحنابلة، والظاهرية وبعض الحنفية وبعض المتكلمين.

وقولنا: «مطلقاً» يُقصد به: أنه إذا ورد النهي عن السبب المفيد حكماً يقتضي فساده سواء كان النهي عنه لعينه، أو لغيره في العبادات أو في المعاملات كالنهي عن البيع بعد النداء الثاني، والنهي عن بيع المزابنة، والنهي عن نكاح المتعة، والنهي عن نكاح الشغار، والنهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها»، فالنهي عن كل ذلك يقتضي فسادها.

واختلف أصحاب هذا المذهب فيما بينهم هل اقتضى ذلك من جهة اللغة أو الشرع؟

فقال بعضهم: إن النهي اقتضى الفساد من جهة اللغة.

وقال بعضهم الآخر: إن النهي اقتضى الفساد من جهة الشرع.

وقال فريق ثالث: إن النهي اقتضى الفساد من جهة المعنى وهو الأولى؛ لأن النهي يدل على قبح المنهي عنه وحظره، وهو مضاد للمشروعية.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وقال قوم: النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: التفصيل. بيانه:

إن كان النهي عن الشيء لعينه كالزنا والسرقة فإنه يقتضي الفساد وإن كان النهي عن الشيء لغيره كالبيع عند النداء الثاني يوم الجمعة فإنه لا يقتضي الفساد.

هذا ما ذهب إليه أبو حنيفة والشافعي.

* * *

أقسام المنهي عنه

ينبغي أن ننبه القارىء أن المنهي عنه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: المنهي عنه لذاته، أو لعينه كالسفه، والكفر، وبيع الحر والملاقيح والمضامين، والظلم.

القسم الثاني: المنهي عنه لغيره، وهو يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: ما نهي عنه لوصفٍ لازم له كصوم يوم النحر، وأيام

التشريق، فإن النهي ورد لمعنى متصل بالوقت، فالوقت كالوصف اللازم له؛ لأنه معيارٌ له.

ويمثل له من العقود بالربا فإنه منهي عنه لمعنى اتصل بالبيع وصفاً، وهو: انعدام المساواة التي هي شرط جواز البيع وكذلك بيع المجهول، وغير المقدور التسليم.

بيان ذلك: أن الصوم من حيث هو صوم مشروعٌ مثابٌ عليه، ومن حيث إنه واقع في يوم عيد غير مشروع.

النوع الثاني: ما نهي عنه لوصف مجاور، أي: ليس بلازم له مثل الصلاة في الدار المغصوبة، والصلاة بالثوب المسروق، والوطء في حال الحيض.

وهناك تفصيلات كثيرة في هذه الأقسام، ذكرت لك منها المهم، وتركت الباقي؛ خشية الإطالة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن الشيء قد تكون له جهتان هو مقصود من إحداهما، مكروه من الأخرى على ما مضى).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن الشيء المنهي عنه لذاته ولعينه له جهة واحدة كالنهي عن الزنا والكفر، والملاقيح والمضامين، وبيع الميتة، ونكاح المحارم فهذه التصرفات، وما ماثلها فاسدة قطعاً؛ لعدم قابلية المحل للتصرف الشرعي، فلا يترتب عليها أي أثر شرعي.

أما الشيء المنهي عنه لغيره كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة،

فإن هذا له جهتان هو مقصود من إحدى الجهتين، مكروه من الأخرى.

فإذا نهى عن الصلاة لعينها ولذاتها فإن النهي يقتضي فسادها.

ولكن لو نهى عن الصلاة لوصف ليس بلازم لها، ولكنه ملابس لها كالصلاة في الدار أو الأرض المغصوبة فإن النهي ــ هنا ــ لا يقتضي فساد الصلاة، بل إن الصلاة صحيحة منعقدة تترتب عليها أثارها الشرعية، والنهي عنها لا يورث الفساد والبطلان، لكنه يورث كراهة فقط؛ وذلك لأن القبح في غير المنهي عنه، فلا يقتضي النهي رفع المنهي عنه، بل يقتضي رفع المعنى المقبح، وبذلك يكون ذات المنهي عنه صحيحاً مشروعاً بعد النهي غير أنه مكروه

كذلك يقال في الصلاة بالثوب الحرير، والصلاة في الثوب المسروق، وصوم أيام التشريق، وقد مضى بعض هذا في الكلام عن «الصلاة في الدار المغصوبة» في المحرم لعينه والمحرم لغيره.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال آخرون: النهي عن العبادات يقتضي فسادها، وفي المعاملات لا يقتضيه)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل، بيانه:

أن النهي عن العبادات يقتضي فسادها.

أما النهي عن المعاملات فلا يقتضي فسادها.

سواء كان النهي عن الشيء لعينه، أو كان النهي عنه لغيره.

وهذا مذهب أبي الحسين البصري ــ في «المعتمد» ــ ، وتبعه على

ذلك فخر الدين الرازي في «المحصول»، واختاره بعض الفقهاء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

استدل أصحاب المذهب الثالث على التفريق بين النهي عن العبادات فيقتضي فسادها، والنهي عن المعاملات فلا يقتضي فسادها بأدلة هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: (لأن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر، والنهي والأمر يتضادان فلا يكون المنهي مأموراً، فلا يكون طاعة ولا عبادة).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثالث ــ: أن هناك فرقاً بين العبادات والمعاملات في ذلك، بيانه:

أن العبادة طاعة، والطاعة عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهي متضادان، فما يوافق الأمر قربة وطاعة وارتكاب النهي معصية، فلا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد بأن يكون هذا الشيء منهياً عنه ومأموراً به.

عنه ومأموراً به في حال واحدة، فإذن يكون النهي عن العبادات يقتضي فسادها.

بخلاف المعاملات، فإنها ليست قربة، فلا يناقض المقصود منها ارتكاب النهي، فالنهي عن المعاملات لا يقتضي فسادها فمثلاً: البيع وقت النداء يوم الجمعة صحيح يفيد الملك، لكن البائع أثم لارتكابه المنهي عنه فلا يوجد تناقض هنا.

* * *

الدليـل الثانـي

قولـه: (ولأن النهي يقتضي التحريم، وكون الشيء قربة محرماً محال).

ش: **أقول**: الدليل الثاني من أدلة أصحاب المذهب الثالث: أن النهي والعبادة يستحيل أن يجتمعا؛ لأن النهي المجرد عن القرائن يقتضي التحريم ـ كما ذكرناه ـ والعبادة قربة مأمور بها وكون الشيء قربة وفي نفس الوقت يكون محرماً هذا مستحيل، فإذا نهي عن العبادة فإنه إذا فعلت فإن هذا الفعل فاسد مطلقاً.

بخلاف النهي عن المعاملة فإنها ليست قربة لذلك لا يوجد تضاد بينها وبين النهي عنها.

وهذا قريب من الدليل الأول.

* * *

المذهـب الرابـع

قوله: (وحكي عن طائفة: منهم أبو حنيفة: أن النهي يقتضي الصحة).

ش: **أقول**: المذهب الرابع: أن النهي عن الفعل يقتضي صحة المنهي عنه.

قلت: أصحاب المذهب الثالث ـ وهم القائلون: إن النهي عن المعاملات والتصرفات لا يقتضي فسادها ـ اختلفوا في أن النهي عنها هل يدل على الصحة.

فذهب أبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، وبعض الحنفية إلى أنه يدل على الصحة.

ولأجل ذلك تجدهم احتجوا بالنهي عن الربا على انعقاده فاسداً، وكذا في نذر صوم يوم العيد.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الرابع

استدل أصحاب المذهب الرابع ـ على أن النهي عن التصرفات يقتضي الصحة ـ بأدلة، هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(لأن النهي يدل على التصور؛ لكونه يراد للامتناع، والممتنع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه، فلا يتوجه إليه النهي كنهي الزمن عن القيام، والأعمى عن النظر).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الرابع ـ: أن مجرد صدور صيغة النهي يدل على تصور وقوع المنهي عنه، فالنهي ـ مثلاً ـ عن صوم يوم النحر يدل على انعقاده، فلو استحال انعقاده في نفسه لما نهى عنه؛ لأن المحال لا ينهى عنه، أي: أن النهي عن غير المقدور عبث، والعبث لا يليق بالحكيم فلا يجوز أن يقال للزَّمن ـ وهو المريض مرضاً شديداً مزمناً ـ: «لا تطر»، ولا يجوز أن يقال للأعمى: «لا تبصر»؛ لأن مثل ذلك عبث.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(وكما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي يستدعي منهياً يمكن ارتكابه).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الرابع ـ: القياس على الأمر. بيانه:

أنه كما أنه لا يصدر أمر إلاَّ إذا كان مستدعياً مأموراً به يجب امتثاله وفعله، كذلك النهي لا يصدر إلاَّ إذا كان هناك منهياً يمكن ارتكابه بجامع: أن كلاً منهما يستدعي شيئاً ممكناً.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(وإذا ثبت تصوره فلفظات الشرع تحمل على المشروع، دون اللغوي، فإذا نهى عن صوم يوم النحر دل على تصوره شرعاً)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الرابع ـ: إذا ثبت تصور وقوع المنهي عنه، فالنهي عنه صحيح، وعلى هذا تنزل النواهي الشرعية، أي: أنه إذا نهى الشارع عن صوم يوم النحر، وعن الصلاة في الأوقات والأماكن المذكورة، وعن الربا، فالأصل تنزيل لفظ الصلاة، والصوم، والبيع على عرف الشارع، وعرف الشارع في ذلك إنما هو الفعل المعتبر في حكمه شرعاً، فلو لم يكن التصرف المنهي عنه كذلك لما كان هو التصرف الشرعي.

فما نهى الشارع عن أي شيء إلاَّ لأنه تصور وقوع المنهي عنه، وإلاَّ لما نهى عنه. وهو قريب من الدليل الأول.

* * *

المذهب الخامس

قوله: **(وقال بعض الفقهاء، وعامة المتكلمين: لا يقتضي فساداً ولا صحة)**.

ش: **أقول**: المذهب الخامس: أن النهي لا يقتضي فساداً ولا صحة مطلقاً:

ذهب إلى ذلك الفقهاء، وعامة المتكلمين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الخامس

قوله: (لأن النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، فلا يتنافى أن يقول: «نهيتك عن كذا فإذا فعلته رتبت عليك حكمه»، ولو صرح به فقال للأب: «لا تستولد جارية الابن فإن فعلته ملكت الجارية» و «لا تطلق المرأة وهي حائض فإن فعلت وقع الطلاق» و «لا تغسل الثوب بماء مغصوب فإن فعلت طهر الثوب» لم يكن هذا مناقضاً، فإذاً لا دليل عليه من حيث الشرع، ولا عرف له في اللغة).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الخامس ـ على أن النهي لا يقتضي فساداً ولا صحة ـ بقولهم: إنا نقصد بالفساد: تخلف الأحكام عنها، وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام، وهذا يعتبر من قبيل خطاب الإعلام والإخبار والوضع ـ أي: من الحكم الوضعي ـ أما النهي فهو من قبيل الخطاب التكليفي، وليس بينهما رابط حتى يقتضي أحدهما الآخر، فلا يوجد بينهما تنافي.

فمثلاً: لو صرح الشارع وقال للأب: «حرمت عليك استيلاد جارية ابنك ونهيتك عنه لعينه لكن إن فعلت ملكت الجارية» فإن هذا ليس بممتنع، ولا متناقض، ولا متنافي.

كذلك لو قال: «نهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه، لكن إن فعلت

بانت زوجتك»، أو قال: «نهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب لكن إن فعلت طهر الثوب»، أو قال: «نهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير إذن لكن إن فعلت حلت الذبيحة».

فهذا كله غير متناقض ولا متنافي.

بخلاف قوله: «حرمتُ عليك الطلاق وأمرتك به، أو أبحته لك»، أو قوله: «حرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن وأوجبته عليك» فإن ذلك متناقض لا يعقل؛ لأن التحريم يضاد الإيجاب.

لكن لا يضاده كون المحرم منصوباً علامة على حصول الملك والحل، وسائر الأحكام.

أي: يتناقض أن يقول: «حرمت الزنا أو أبحته»، ولكن لا يتناقض أن يقول: «حرمت إتيان جارية ابنك وجعلت الفعل ـ لو فعلت ـ في عينه سبباً لحصول الملك».

إذا ثبت هذا فقوله: «لا تبع»، وقوله: «لا تنكح»، وقوله: «لا تطلق» لو دل على الفساد ـ وهو: تخلف الأحكام عنها ـ فإنه لا يخلو من أحد أمرين:

أولهما: إما أن يدل من حيث اللغة.

ثانيهما: أو يدل من حيث الشرع.

أما الأول: ـ وهو أن النهي يدل على الفساد من حيث اللغة ـ فهو محال؛ لأن العرب قد تنهى عن الطاعات، وعن الأسباب المشروعة، وتعتقد ذلك نهياً حقيقياً دالاً على أن المنهي عنه ينبغي أن لا يوجد، أما الأحكام فإنها شرعية لا يناسبها اللفظ، من حيث وضع اللسان؛ لأنه يعقل أن يقول

العربـي: «هذا العقد الذي يفيد الملك والأحكام إياك أن تفعله وتقدم عليه» ولو صرح به الشارع لكان منتظماً مفهوماً. ولكن الواقع خلافه كما هو معروف.

أما الثاني: ــ وهو أن النهي يدل على الفساد من حيث الشرع ــ فهذا باطل؛ لأنه لم يثبت، فلم يقم دليل من الشرع يفيد أن النهي للإفساد.

فلم يثبت أن النهي يقتضي الفساد ولا الصحة؛ لعدم الدليل على ذلك أما كون الفاعل يأثم بفعل المنهي عنه فذلك من دليل خارجي. والله أعلم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا أدلة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً ــ بأدلة هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(أحدها: ما روت عائشة ــ رضي الله عنها ــ: أن النبـي ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ» أي: مردود، وما كان مردوداً على فاعله فكأنه لم يوجد)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أنه يقتضي الفساد ــ: النقل، وهو ما روته عائشة ــ رضي الله عنها ــ أن النبـي ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، وفي لفظ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد»، وفي لفظ: «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد».

وجه الدلالة: معنى «رد» أي: مردود، وأيُّ فعلٍ يُردُّ على فاعله فكأنه لم يفعله ولم يوجده، فهو ــ إذن ــ فاسد لا يُعتبر.

أو تقول ــ في وجه الدلالة ــ : أن المردود ليس بصحيح، ولا يخفى أن المنهي عنه ليس بمأمور، ولا هو من الدين فكان مردوداً فاسداً لا يصلح أن يُعتد به.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: **(فإن قيل: معناه: ليس بمقبول قربة ولا طاعة).**

ش: **أقول:** اعترض بعضهم على الدليل الأول بقوله: إن معنى: «رد» ــ الواردة في الحديث ــ : أي: غير مقبول قربة ولا طاعة، ولا شك أن المحرم لا يقع طاعة، وهذا نسلمه.

أما أن لا يكون سبباً للحكم، فإن الاستيلاد من جارية الابن، والطلاق في الحيض، وذبح شاة الغير بغير إذنه ليس عليه أمرنا، ثم ليس ذلك يرد بهذا المعنى.

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: قوله: «مردود» يقتضي: ردَّ ذاته، فإذا لم يكن اقتضى رد ما تعلق به ليكون وجوده وعدمه واحداً).**

ش: **أقول:** أجاب بعض أصحاب المذهب الأول عن ذلك الاعتراض بقولهم: إن معنى «رد» أي: مردود، ولفظ «مردود» يقتضي رد ذات المنهي عنه لكي يكون وجوده وعدمه واحداً.

لكن رد ذاته بعد وجودها في الوجود بالفعل محال فيبقى مردوداً فيما

عداها من آثاره ومتعلقاته، وقلنا ذلك ليصح كون عدمه ووجوده سواء، وهذا معنى كونه فاسداً.

* * *

جواب آخر

يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بجواب آخر هو: أن الرد يستعمل فيما ذكر المعترض ـ وهو أنه غير مقبول ـ ويستعمل في الإبطال والفساد.

فيقال ـ مثلاً ـ : «رد فلان كلام فلان» إذا أفسده، ويقال: «رد شبه المبطلين»: إذا أفسدها.

وإذا استعمل فيهما حمل عليهما.

* * *

اعتراض آخر

اعترض على الاستدلال بالحديث السابق على أن النهي يقتضي الفساد مطلقاً باعتراض آخر وهو: أن الحديث من أخبار الآحاد، فلا يستدل به على إثبات قاعدة أصولية مثل قاعدة: «النهي يقتضي الفساد».

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول

إن هذا الحديث قد تلقته الأمة بالقبول، فلم ينكره أحد، فصار كالمتواتر.

الجواب الثاني

سلّمنا أنه خبر آحاد، فإنه يستدل به على إثبات تلك القاعدة؛ لأن تلك

القاعدة عملية أي: وسيلة إلى العمل، والقواعد العملية تثبت بخبر الواحد؛ قياساً على الفروع.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (**الثاني: أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها، فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلاَّ مثلاً بمثل» واحتج عمر ــ رضي الله عنه ــ في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١] وفي نكاح المحرم بالنهي، وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهي، وغير ذلك مما يطول**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النهي يقتضي الفساد ــ : أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها، والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها: أنهم استدلوا على فساد عقود الربا بالنهي الوارد في قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق، ولا البر بالبر، ولا الشعير بالشعير، ولا التمر بالتمر، والملح بالملح، إلاَّ سواء بسواء، عيناً بعين، يداً بيد».

ومنها: احتجاج ابن عمر ــ رضي الله عنه ــ في فساد نكاح المشركات بالنهي عنها الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ﴾ [البقرة: ٢٢١] ولم ينكر عليه أحد.

ومنها: احتجاجهم على فساد نكاح المحرم في الحج بالنهي عنه الوارد في قوله النبـي ﷺ: «لا ينكح المحرم ولا ينكح».

ومنها: احتجاجهم على فساد بيع الطعام قبل قبضه بالنهي عن ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة، لا يمكن حصرها.

فلو لم يكن النهي يفيد الفساد لما احتجوا بتلك النواهي على فساد الأمور المنهي عنها.

وهذا يعتبر إجماعاً سكوتياً من الصحابة على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه؛ لأنه لم ينقل عن أحد منهم أنه خالف في ذلك. والله أعلم.

* * *

اعتراض على ذلك

لقد اعترض معترض قائلاً: لعلهم رجعوا إلى فساد ذلك بسبب قرينة دلت في الحال على ذلك الفساد.

الجـواب عنــه

يقال في الجواب عن ذلك: إنه لو كان هناك قرينة لذكرت ونقلت مثل ما نقل احتجاجهم واستدلالهم، فلما لم ينقلوا ذلك دل على أنهم فهموا من النهي الفساد بمجرده.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(الثالث: أن النهي عن الشيء يدل على تعلُّق المفسدة به، أو بما يلازمه؛ لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح، إنما ينهى عن المفاسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن

النهي يقتضي الفساد ــ أن الشارع لا ينهى عن شيء إلاَّ لأن المفسدة متعلقة بالمنهي عنه، أو لازمة له.

دليل ذلك: أنه ثبت من استقراء وتتبع النصوص الشرعية أن الشارع لا ينهى عن مصلحة، فلم يبق إلاَّ أن نهيه عن مفسدة وإذا كانت الأشياء المنهي عنها فيها مفاسد فسيلحق الناس منها ضرر، وإعدام الضرر مناسب عقلاً وشرعاً، ولا يمكن ذلك إلاَّ بقولنا: إن النهي يقتضي الفساد.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: (أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سبباً تمكين من التوسل، والنهي منع من التوسل، ولأن حكمها مقصود الآدمي، ومتعلَّق غرضه، فتمكينه منه حثٌّ على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي، ولا يليق ذلك بحكمه الشرع).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النهي يقتضي الفساد ــ : أن النهي عن الشيء يقتضي ترك هذا الشيء المنهي عنه واجتنابه وتصحيح حكم ذلك الشيء يقتضي عدم تركه، وتركه وعدم تركه متناقضان، بيان ذلك من وجهين:

الأول: أن نصب المنهي عنه سبباً للملك كقولك: «حرمت عليك استيلاء جارية ابنك ونهيتك عنه لعينه لكن إن فعلت ملكت الجارية» هذا يكون تمكيناً لك من أن تجعل الوطء وسيلة للملك، وأصل النهي يمنع من الوطء.

فكيف نجمع بين هذا وذاك؟ هذا لا يمكن؛ لوجود التناقض.

الوجه الثاني: أن الحكم يقصده الآدمي ويعمل به رجاء الثواب، وخوفاً من العقاب، فمجرد تمكينه منه يعتبر حثاً على تعاطيه والأخذ والعمل به، والنهي ـ بالأصل ـ موضوع للمنع من ذلك التعاطي والأخذ والعمل. فهذا متناقض.

والشرع بريء من التناقض، وما يفضي إليه.

ويلزم ـ للتخلص من هذا التناقض ـ : أن يقال: إن النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً.

* * *

الجواب عما قاله المخالفون لأصحاب المذهب الأول

لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول، شرع في الجواب عن أدلة أصحاب المذاهب المخالفة، وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**ثم لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه، أو لغيره، لدلالة النهي على رجحان ما تعلق به من المفسدة، والمرجوح كالمستهلك المعدوم**).

ش: **أقول:** لما قال أصحاب المذهب الثاني: «إن النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه» أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنا نقول بأن النهي يقتضي الفساد مطلقاً سواء كان النهي عن الشيء لعينه، أو لغيره لا فرق بينهما؛ وذلك لأن الشارع لا ينهى

عن شيء إلاَّ لوجود المفسدة في هذا الشيء المنهي عنه، ووجود هذه المفسدة إما قطعي ــ وهي المفسدة الخالصة ــ أو ظني ــ وهي المفسدة الراجحة ــ والعمل بالقطعي والظني واجب، ولا يجوز العمل بالمرجوح؛ لأنه كالمعدوم، لذا يجب اجتناب الشيء المنهي عنه مطلقاً؛ نظراً لوجود المفسدة فيه.

ثم إن الحديث السابق ــ وهو: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» عام وشامل للمنهي عنه لعينه ولغيره فهو يوضح: أن المنهي عنه ليس عليه أمره مطلقاً فيجب أن يكون مردوداً وهذا يشمل ذاته وأثاره ومتعلقاته.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (وقولهم: «إن النهي لا ينافي الصحة «قد بينا تناقضهما، وإن سلمنا أنه لا يناقضه، لكن يدل على الفساد ظاهراً، ويكفي ذلك وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولف فيه الظاهر، فلا يخرجه عن أن يكون الأصل ما ذكرناه، كما لو خولف مقتضاه في التحريم).

ش: **أقول**: قال أصحاب المذهب الثالث: «إن النهي عن العبادات يقتضي فسادها؛ حيث إنه يوجد تضاد وتناقض بين صحتها والنهي عنها، بخلاف المعاملات فإن النهي عنها لا يقتضي فسادها؛ لأن النهي فيها لا ينافي ولا يناقض الصحة فمثلاً «نهي عن البيع بعد النداء الثاني يوم الجمعة» فلو حصل البيع بشروطه فإنه يصح ويفيد الملك، لكن البائع أثم لارتكابه المنهي عنه وهنا لا تناقض؛ حيث لا قربة.

فأجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجواب يتكون من وجهين:

الوجـه الأول

لا نسلم عدم تناقض ذلك، فقد بينا تناقضهما فيما سبق؛ حيث قلنا: إن النهي يدل على تعلق مفسدة بالمنهي عنه أو بما يلازمه لأمور:

الأول: أن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح، وقولنا إنه يقتضي الفساد إعدام لها بأقوى الطرق.

الثاني: أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سبباً يمكن من التوسل، والنهي يمنع التوسل، ولأن حكمها مقصود الآدمي، ومتعلق غرضه، فتمكينه منه حث على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي.

الثالث: أنه لو لم يفسد المنهي عنه لزم من نفيه لكونه مطلوب الترك بالنهي حكمه للنهي، ومن ثبوته لكون الغرض جواز التصرف وصحته حكم الصحة وذلك باطل.

الوجـه الثانـي

سلَّمنا أن النهي لا ينافي الصحة ولا يناقضها، لكن ظاهر النهي يقتضي الفساد، والعمل بالظاهر واجب.

وعلى فرض أنا خالفنا هذا الظاهر ــ وهو: أن النهي يقتضي الفساد ــ وقلنا: بالصحة في بعض الفروع فإنا قلنا ذلك بسبب قرينة صرفت اللفظ عن المعنى الراجح والظاهر، إلى المعنى المرجوح.

وهذا لا يعنى أنا عدلنا عن قاعدتنا وأصلنا ــ وهو: أن النهي يقتضي الفساد ــ ، بل نعمل على هذه القاعدة في مطلق النهي.

قياساً على قولنا: إن مطلق النهي يقتضي التحريم، لكن لو وردت

صيغة النهي مع قرينة صرفتها من التحريم إلى الكراهة أخذنا بذلك بسبب القرينة، أما إذا تجرد النهي عن القرائن فإنه يقتضي التحريم، كذا ها هنا.

* * *

الجواب عن قول أصحاب المذهب الرابع

قوله: (وقولهم: «إنه يدل على الصحة» بعيد جداً فإنهم إذا لم يجعلوه دليلاً على الفساد مع قربه منه كيف يجعلونه دليلاً على الصحة).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع: «إن النهي يقتضي الصحة ويدل عليها» أجاب أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن هذا المذهب بعيد جداً؛ لأن النهي لا يدل على الصحة عن طريق اللغة، ولا عن طريق الشرع، ولا عن طريق الضرورة، فالمصير إليه تحكم ودعوى بلا دليل، بل الاستدلال بالنهي على فساد الشيء المنهي عنه أقرب من الاستدلال بالنهي على صحته.

وهم منعوا أن يكون النهي يدل على الفساد.

فكيف منعوا أن يكون النهي يدل على الفساد مع قربه منه ـ ويجيزوا أن يكون النهي يدل على الصحة ـ مع بعده؟! هذا بعيد وغريب.

* * *

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الرابع

قوله: (قولهم: «إنه يدل على التصور» قلنا: يدل على تصوره حساً ـ وهو الأفعال ـ ، أما الصحة والفساد فحكمان شرعيان لا ينهى عنهما ولا يؤمر بهما، ودليله: سائر مناهي الشرع كالمحاقلة، والمزابنة والمنابذة، والملامسة، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢]،

﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨]، **وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك» إلى نظائره).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع ـ في دليلهم الأول ـ : «إن النهي عن الشيء يدل على تصور وقوعه، ، وإلاَّ لما جاز النهي عنه».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنا نوافقكم بأن النهي يدل على تصور وقوعه عن طريق الحس، وهي: الأفعال.

أما الصحة والفساد فهما حكمان شرعيان وضعيان لم يرد الأمر بهما، ولا النهي عنهما.

ويدل على ذلك سائر مناهي الشرع فلم يرد فيها ذلك، بل إنا نحن وأنتم ـ أيها المخالفون ـ قد أجمعنا على إبطال كل ما نهى عنه الشرع، فقد أبطلنا البيع بالمحاقلة، والبيع بالمزابنة، والبيع بالمنابذة والبيع بالملامسة، وأبطلنا نكاح ما نكح آباؤنا ونكاح المشركات، وأبطلنا الربا، وأبطلنا الصلاة أثناء الحيض إلى غير ذلك، ولا مستند لذلك إلاَّ النهي فقط، فهذا يدل على أن النهي يقتضي الفساد والبطلان مطلقاً.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الرابع
ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

لما قال أصحاب المذهب الرابع ـ في دليلهم الثاني ـ : «كما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي كذلك يستدعي منهياً يمكن ارتكابه» يمكن الجواب عنه: بأن هذا الدليل مبني على قياس النهي على الأمر، وهذا قياس لا يصح؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: أنه لا يصدر أمر إلاَّ إذا كان هناك مأمور به يمكن امتثاله هذا صحيح؛ لأن الأمر بدون بيان المأمور به تكليف ما لا يطاق ــ وقد سبق بيانه ــ .

أما النهي فيمكن أن يصدر بدون بيان المنهي عنه الذي يمكن ارتكابه فمثلاً الشارع نهى عن الخمر وأورده في القرآن والسنة فقد لا يوجد الخمر في بيئة هذا المنهي وكذلك جميع المناهي.

* * *

ما أجيب به عن
الدليل الثالث لأصحاب المذهب الرابع

قوله: (قولهم: «إن الأسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع، عنه جوابان: أحدهما: أن الأصل تقرير الأوضاع اللغوية إلاَّ ما صرفنا عنه الاستعمال الشرعي، وفي الأوامر ألفنا من الشارع استعمال هذه الأسماء للموضوع الشرعي، أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف، الثاني: أنا نسلم استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية هي الأفعال المنظومة، والصحة غير داخلة في حدها؛ لما ذكرناه. والله أعلم).

ش: **أقول:** لما قال أصحاب المذهب الرابع ــ في دليلهم الثالث ــ : «إذا ثبت تصوره فلفظات الشرع تحمل على المشروع، دون اللغوي...» أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

أن الأصل: أن الاسم يستعمل في ما وضع له في اللغة إلاَّ إذا ورد عرف استعمال في الشرع فإنه يصرفه عن استعماله في اللغة وقد ألقينا عرف

الشرع في الأوامر أنه يستعمل هذه الأسماء للموضوع الشرعي فهو يستعمل الصوم، والنكاح، والبيع لمعانيها الشرعية.

أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢]، وأمثال هذه النواهي مما لا ينعقد أصلاً، ولم يثبت فيه عرف استعمال الشرع، فيرجع إلى أصل الوضع.

الجـواب الثانـي

سلمنا استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية تختلف عن الصلاة اللغوية.

فالصلاة الشرعية هي الأفعال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم والصحة غير داخلة في تعريف الصلاة الشرعية.

* * *

الجواب عن قول أصحاب المذهب الخامس
ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

أصحاب المذهب الخامس قالوا: النهي لا يقتضي فساداً ولا صحة واستدلوا بأنه لا يوجد دليل على الصحة ولا على الفساد: فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن هذا الدليل متضمن للمطالبة بالدليل على الفساد، أو على الصحة.

والمطالبة بالدليل ليست بدليل.

ثم قد ذكرنا أدلة من السنة، ومن الإجماع، ومن العقل تدل على أن النهي يقتضي الفساد، ولا يصرف عنه إلاَّ بقرينة، وأبطلنا أدلة المخالفين.

وإذا كان النهي يقتضي الفساد، فمن باب أولى أنه لا يقتضي الصحة.

* * *

أثر هذا الخلاف في الفروع الفقهية

إن الاختلاف بين المذاهب الخمسة السابقة حول اقتضاء النهي لم يكن كله ذا أثر في الاختلاف في الفروع وإنما الذي له أثر في الفروع هو: اختلافهم فيما يلي:

أولاً: النهي المطلق في المعاملات هل يقتضي الفساد؟

ثانياً: النهي عن الشيء لغيره هل يقتضي الفساد؟

فاختلف العلماء في ذلك، وانبنى على هذا الخلاف الأصولي فروع فقهية كثيرة بعضها يتصل بالعبادات، وبعضها يتصل بالمعاملات وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأول

ورد النهي عن صيام يومي العيدين، وأيام التشريق.

فهل هذا النهي يقتضي فساد المنهي عنه وهو الصوم أو لا؟

اتفق العلماء على أن صيام يوم عيد الفطر، ويوم عيد الأضحى وأيام التشريق حرام لما روى أبو سعيد الخدري أن النبـي ﷺ «نهى عن صوم يومين: يوم الفطر، ويوم النحر»، وكذلك حديث النهي عن صيام أيام التشريق.

واختلفوا فيمن نذر صومها هل ينعقد نذره، وهل إذا انعقد نذره فصام في هذه الأيام صح الصيام، وسقط القضاء عنه؟ على مذهبين:

المذهـب الأول

أن هذا النذر فاسد.

وهو مذهب جمهور الشافعية والمالكية والحنابلة.

واحتج هؤلاء بالقاعدة وهي: أن النهي المطلق يقتضي الفساد، بيان ذلك من وجهين:

أولهما: أن النهي متعلق عندهم بذات الصوم، ولم يظهر لهم انصراف النهي عن الذات لوصف خارج، أو لازم.

ثانيهما: أن الصوم بعد النهي عنه لم يبق مشروعاً حتى لا يصح التزامه بالنذر؛ لأن الصوم المشروع عبادة، والعبادة اسم لما يكون المرء بمباشرته مطيعاً لربه فما يكون بمباشرته عاصياً مرتكباً للحرام لا يكون صوماً مشروعاً، فاقتضى ذلك فساد المنهي عنه وهو صوم يوم العيدين.

* * *

المذهب الثاني

أن هذا النذر صحيح مشروع بأصله دون وصفه.

وهذا مذهب جمهور الحنفية.

فالناذر ـ عندهم ـ يجب عليه الفطر، والقضاء، لكن لو صام هذه الأيام صح صيامه مع التحريم.

واحتجوا بقولهم: إن النهي لم يرد على ذت الصوم، فإنه مشروع بأصله، بل إن النهي وارد على وصفه الملازم، فالنهي لا ينافي المشروعية؛ لأن موجب النهي الانتهاء، والنهي عما لا يتصور لا يكون، فيقتضي تصوره وحرمته، فيكون مشروعاً ضرورة، والنهي لغيره، وهو: ترك إجابة دعوة الله ـ تعالى ـ لا ينافي المشروعية فيصح نذره، ولكنه يفطر؛ احترازاً عن المعصية، ثم يقضي؛ إسقاطاً للواجب عن ذمته، وإن صام فيه يخرج عن العهدة؛ لأنه أداه لما التزمه ناقصاً لمكان النهي.

هذا ما قرره علماؤهم ـ كالسرخسي، في «المبسوط» ـ والزيلعي ـ في تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ـ .

فبناء على هذا قالوا: إن النهي يقتضي الصحة.

المثال الثاني

ورد النهي عن صلاة النافلة في الأوقات المكروهة هل تنعقد أو لا؟

فهل هذا النهي يقتضي فساد المنهي عنه وهي تلك الصلاة أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن صلاة النافلة لا تنعقد في هذه الأوقات، بل هي فاسدة وباطلة.

وهذا ما ذهب إليه أكثر العلماء.

واحتجوا بهذه القاعدة وهي: أنه ورد النهي عن الصلاة في هذه الأوقات، والنهي يقتضي الفساد، بيان ذلك:

أن عقبة بن عامر الجهني قال: «ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب».

فالنهي ـ هنا ـ لوصف لازم للصلاة، وهو الوقت المكروه الذي لا يتصوَّر وجود الصلاة في جزء منه بدونه.

* * *

المذهب الثاني

أن صلاة النافلة تنعقد في هذه الأوقات.

وهو مذهب أكثر الحنفية.

وقد احتجوا بقولهم: إن النهي ليس بوصف لازم للصلاة، وإنما هو لأمر خارج عنها مجاور لها، وهو معنى متصل بالوقت، وهو التشبه بعبدة الشمس، فلهذا كرهت الصلاة مع انعقادها صحيحة، لعدم القبح في أركانها وشروطها.

ولو شرع فيها فالأفضل قطعها، وقضاؤها فيما بعد؛ لأنها لزمت بالشروع فيه.

فهذه الأوقات صحيحة في نفسها؛ لأنها أوقات كسائر الأوقات؛ لأنه من حيث إنها أوقات لا قبح فيها، وفاسدة بأوصافها وهي كونها منسوبة إلى الشيطان.

المثال الثالث

ورد النهي عن نكاح المحرم حيث روى عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ينكح المحرم، ولا ينكح ولا يخطب» فهل هذا النهي يقتضي فساد المنهي عنه وهو: النكاح في حال الإحرام أم لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن هذا النكاح فاسد وباطل.

وهو مذهب الجمهور.

واحتجوا بهذه القاعدة، أي: بأنه ورد النهي عنه، والنهي عندنا يقتضي الفساد.

* * *

المذهب الثاني

أن هذا النكاح صحيح، ويجوز ولا مانع منه.

وهو مذهب أكثر الحنفية.

واحتجوا بدليلين:

الأول: أنه روى ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم.

وأجيب: بأن هذا مخالف بما قالته ميمونة نفسها حيث روى يزيد بن الأصم عن ميمونة: «أن النبي ﷺ تزوجها حلالاً، وبنى بها حلالاً» وكلام صاحب القصة أولى بالقبول؛ لأنه أخبر وأعرف.

الدليل الثاني لهم: أن هذا النكاح يعتبر عقداً يملك به الاستمتاع فلا يحرمه الإحرام كشراء الأمة.

أجيب بأن هذا قياس فاسد؛ لأنه قياس يعارض نصاً والقياس الذي يعارض نصاً لا يعتد به.

المثال الرابع

ورد النهي عن نكاح الشغار ـ وهو: أن يقول: زوجني ابنتك حتى أزوجك ابنتي ولا يكون بينهما مهر ـ وذلك بحديث ابن عمر أن الرسول ﷺ نهى عن الشغار».

واتفق العلماء على أن نكاح الشغار لا يجوز، لكن هل يقتضي النهي فساد المنهي عنه ـ وهو نكاح الشغار ـ أو لا؟

اختلف في هذا على مذهبين:

المذهـب الأول

وإن هذا النكاح فاسد وباطل.

وهو مذهب الجمهور.

واحتجوا بهذه القاعدة، حيث إنه ورد النهي عن هذا النكاح، والنهي يقتضي الفساد.

* * *

المذهـب الثانـي

أن هذا النكاح والعقد صحيح مع وجوب مهر المثل.

وهو مذهب جمهور الحنفية.

واحتجوا بأن النهي لم يرد على نفس النكاح، فالنكاح من حيث شروطه وأركانه صحيح، ولكن يأثم من فعل ذلك بسبب تأخر المهر في مثل هذه الحالة.

والأمثلة على هذه القاعدة وهي: اقتضاء النهي الفساد ومدى تأثر الفروع الفقهية بها كثيرة جداً لا يمكن حصرها في هذا الشرح. وذلك لأن هذه المسألة تعتبر من القواعد الكبار التي انبنى عليها من الفروع الفقهية ما لا يحصى.

وقد اضطربت فيها المذاهب، وتشعبت الآراء، وتباينت المطالب، وتناقض بعض العلماء في كلامه فيها، فتجد العلماء يقرر مذهباً فيها، ثم عند التطبيق يخالف هذا المذهب.

وهي مسألة تحتاج إلى وقفة متأنية ودراسة دقيقة، وليس هذا مجال ذلك. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

* * *

هذا آخر المجلد الخامس من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة حفظه الله ونفع به الإسلام والمسلمين.

ويليه ــ إن شاء الله ــ باب «العموم»

● ● ●



فهرس موضوعات المجلد الخامس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

● ● ●